Universidad Autónoma del Estado de México

Unidad Académica Profesional Huehuetoca

Antología: Multiculturalismo y etnonacionalismo

Programa educativo:	Licenciatura en Comunicación
Unidad de Aprendizaje:	L42747 Multiculturalismo y etnonacionalismo
Núcleo:	Sustantivo
Área curricular:	Disciplinas compartibles
Créditos:	8

L. en Historia Leopoldo Basurto Hernández

Octubre de 2016

Índice

Presentación

A Elisa.

El estudio del multiculturalismo y del etnonacionalismo, en tanto constructos teóricos y opciones políticas para gestionar la diversidad cultural, identitaria y aspiracional de los grupos humanos en convivencia al interior de Estados-nación modernos, supone una pluralidad conceptual en ocasiones discrepante frente a la realidad compleja y diversa que se intenta describir e interpretar, como Walker Connor (1995) ha reconocido en su momento.

Esa pluralidad conceptual es el resultado de la génesis multidisciplinar de las aportaciones en materia de multiculturalismo y etnonacionalismo; en consecuencia, se precisa un abordaje sistemático y abarcador de la misma índole al momento de discutir los conceptos involucrados. Es por ello que dentro del curso los textos propuestos no solamente deberán responder a los diversos *loci* de enunciación – que incluyen historia, filosofía, antropología, derecho, ciencia política y sociología – sino cubrir los matices de enfoque propuestos a través de las décadas.

Multiculturalismo y etnonacionalismo son nociones que siguen de cerca las luchas étnicas por la autodeterminación, las aspiraciones de las minorías por el reconocimiento cultural y la formación de identidades comunitarias, pero también implican la mercantilización de la cultura y su reducción a unos cuantos artículos de consumo turístico, así como la celebración de la diferencia y la exaltación del conflicto… En suma, denotan realidades humanas complejas y diversas que no admiten juicios rígidos o mal informados, de ahí la importancia de realizar lecturas variadas y orientadas más a la problematización de realidades humanas que a la definición de constructos teóricos.

Mapa curricular de la Licenciatura en Comunicación y ubicación de la UA Multiculturalismo y etnonacionalismo

Primero	Segundo	Tercero	Cuarto	Quinto	Sexto	Séptimo	Octavo
Filosofía de la ciencia (fundamentos científicos) **8 créditos**	Configuración del mundo actual **12 créditos**	Métodos de la investigación **8 créditos**	Técnicas de investigación cuantitativa: Diseño **8 créditos**	Taller de investigación 1 **6 créditos**	Taller de Investigación 2 **6 créditos**	Taller de Investigación 3 **6 créditos**	Seminario de titulación **6 créditos**
Formas de razonamiento científico **8 créditos**	Pensamiento social contemporáneo **12 créditos**	Técnicas de investigación cualitativa: Diseño **8 créditos**	Estudios críticos de la comunicación **12 créditos**	Estudios de mediación de la comunicación **12 créditos**	Guionismo especializado **8 créditos**	Publicidad y propaganda **6 créditos**	Realización audiovisual **8 créditos**
Introducción a las ciencias sociales **12 créditos**	Estudios de población **12 créditos**	Géneros periodísticos informativos **8 créditos**	Géneros periodísticos de opinión **8 créditos**	Mercadotecnia **6 créditos**	Planeación, Producción y Dirección de Multimedios **8 créditos**	Sistema político mexicano **8 créditos**	Ética y moral pública **8 créditos**
Historia de la comunicación mundial **12 créditos**	Sociedad y estado en México (México contemporáneo) **12 créditos**	Estudios funcionalistas de la comunicación **12 créditos**	Diseño gráfico **6 créditos**	Expresión verbal y no verbal **6 créditos**	Comunicación Cultura y Formas del Pensamiento **8 créditos**	Construcción dramática y escénica Para radio, cine y televisión **8 créditos**	Estratificación, movilidad y desigualdad social **8 créditos**
Estadística y probabilidad **6 créditos**	Estadística por computadora **12 créditos**	Comunicación organizacional **8 créditos**	Creatividad y producción de audio **6 créditos**	Teoría de la imagen **8 créditos**	Fotografía **6 créditos**	Estudios Socioculturales de la Comunicación en Latinoamérica **12 créditos**	Comunicación y educación **8 créditos**
Computación **4 créditos**		Inglés C1 **6 créditos**	Psicología de la comunicación **12 créditos**	Comunicación y desarrollo sustentable **12 créditos**	Diseño editorial **6 créditos**	Multiculturalismo y etnonacionalismo **8 créditos**	Opinión pública **8 créditos**
			Inglés C2 **6 créditos**	Inglés D1 **6 créditos**			

Objetivos de la Unidad de Aprendizaje

El objetivo central consiste en ofrecer a los estudiantes un panorama del México de hoy, de la situación actual de los pueblos indígenas, la diversidad cultural y los nuevos esfuerzos que se realizan para construir una nueva nación. Se dará énfasis a la emergencia de los pueblos indígenas y su papel en la reforma del Estado, así como la contribución para abrir la discusión en temas claves de la construcción de una nueva ciudadanía y por ende una nueva visión respetuosa de las diferencias culturales.

Al término del curso el alumno será capaz de comprender e interpretar la diversidad cultural existente en el país a través teorizar y problematizar en torno de la otredad, llámese étnica, religiosa, de género y cultural; mediante una perspectiva de los planos del saber sociológico, de la Ciencia Política y de la Ciencia de la Comunicación; desarrollando dinámicas de integración grupal y de autoevaluación personal sobre relaciones de prácticas de tolerancia, respeto, aceptación y reconocimiento. Además de poder incidir en tensiones surgidas de enfrentamientos por el derecho y la igualdad en la diferencia.

Introducción

El material de estudio que reúne la presente antología, está compilado en el ánimo de propiciar el aprendizaje autónomo de los estudiantes inscritos a la UA "Multiculturalismo y etnonacionalismo de la Licenciatura en Comunicación. En consecuencia, se ha recuperado literatura primaria preferentemente, en forma de lecturas de largo aliento, ofreciendo algunos apoyos para el abordaje de los textos presentados:

- en primer lugar, la referencia del recurso de información, según estilo de la APA, inclusive el localizador de la fuente en internet (URL) para su acceso directo.
- en segundo lugar, un párrafo introductorio que se centra en la relevancia del artículo o capítulo compilado, con alguna reseña curricular del autor, a fin de hacer notar el *locus* de enunciación desde el que está escrito;
- en seguida, una guía de lectura basada en preguntas orientadoras, sugeridas con la intención de proponer un itinerario de descubrimiento y aprovechamiento de la información;
- finalmente, se recuperan los conceptos más destacados del texto.

La secuencia de presentación del material de estudio, sigue el orden de las Unidades de Competencia (UC) establecido en el Programa de Estudios respectivo (Sandoval Forero, Vázquez González y Hernández Tella, 2005); para cada UC se proponen de tres a cinco textos entre los que el estudiante y/o el docente pueden elegir, en función sus intereses de formación y/o de la dosificación prevista en su planeación semestral, respectivamente.

Se ha tenido cuidado en que la índole multidisciplinaria de la UA, se mantenga en la selección del material de lectura, a fin de que aquella diversidad conceptual y pluralidad de enfoques se vea representada en la antología; por eso, se retoman artículos y capítulos que figuran en la bibliografía del Programa de Estudios, entre los que destacan auténticos clásicos en la materia; estos son complementados con algunas selecciones de las obras recientes que despuntan en el estado del arte de la cuestión

nacional y multicultural, en algunos casos todavía sin traducir a nuestra lengua, pero igualmente de provechosa lectura.

Por último, cabe hacer notar que la selección de textos aquí presentada no pretende agotar la diversidad de enfoques y aproximaciones conceptuales, inherente a la materia nacional y multicultural; en cambio, busca ofrecer una perspectiva diversificada en inclusiva en la que estén representados tales enfoques y matices interpretativos, conservando la actualidad de la información sin relegar los fundamentos establecidos en obras con décadas de circulación. En el mismo orden de ideas, antología no busca ni puede sustituir el trabajo áulico de docentes y estudiantes; por el contrario, tiene el propósito de apoyar la práctica docente y las estrategias metacognitivas de dichos agentes educativos, acercándoles materiales de lectura que pueden ser incorporados a los procesos educativos en que se ven involucrados.

Contenidos de la Unidad de Aprendizaje

Multiculturalismo y etnonacionalismo

UC 1. Teorías de política étnica y etnonacionalismo

Conceptos de nación, nacionalismo, grupo étnico

UC 2. La multiculturalidad desde perspectivas multidisciplinarias

Conceptos de multiculturalidad, pluriculturalidad, pluralismo, consenso, pertenencia, identidad, alteridad, ciudadanía

UC 3. Multiculturalismo y fenómenos étnicos

Relaciones interétnicas y multiculturalismo
Multiculturalismo y migración
Multiculturalismo y género
Multiculturalismo y religión

UC 4. Multiculturalidad y grupos étnicos en México y en el Estado de México

Estado y desarrollo de los pueblos indígenas
Derechos indígenas
Discriminación y marginación
Multiculturalidad y grupos étnicos en México y en el Estado de México

Unidad de competencia I. Teorías de política étnica y etnonacionalismo



vestnikkavkaza.net

Objetivo

El alumno analizará la conformación del Estado-Nación y la relación y situación de las minorías étnicas a su interior, mediante diversas teorías y enfoques políticos y étnicos discutidos en las sesiones, todo ello con fundamento en la complejidad social que obliga a cuestionar conceptos tradicionales como nación, estado, etnia, diversidad cultural, multiculturalidad y aculturación, que habían sido considerados ejes del orden político mundial y nacional; para entender así, las tendencias globales que redimensionan la configuración, relación y relevancia de dichas minorías étnicas.

Competencia

Conocer, identificar y comprender el fenómeno del etnonacionalismo en sus diferentes dimensiones, asumiéndolo como una realidad global contemporánea.

Contenidos de la UC

Conocimientos: Teorías de política étnica y nacionalismo (Indigenistas, etnicistas, estructuralistas, etcétera). Conceptos: nación, nacionalismo, grupo étnico.

Habilidades: Capacidad argumentativa y descriptiva. Capacidad selectiva de conocimientos. Búsqueda y manejo de información. Capacidad de participación individual y colectiva.

Actitudes: Analítica, reflexiva, participativa, crítica.

Material de lectura

Lectura 1

Díaz-Polanco, H. (1981). Etnia, clase y cuestión social. *Cuadernos Políticos*, 30, 53-65. Recuperado de http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/contenido/CP.30/30.6HectorDiaz.pdf

Pertinencia

El autor es antropólogo y sociólogo especialista en la identidad nacional y la autonomía cultural frente a los procesos globalizadores (Díaz-Polanco, H. 8 de febrero de 2012).

Este artículo publicado en 1981, advierte el autor, busca superar la ambigüedad conceptual inherente al nacionalismo, para proponer líneas de discusión a partir de algunas categorías de análisis relativas a fenómenos sociales. Aquí se reproducen los párrafos introductorios y las secciones denominadas "La cuestión étnica y las clases sociales", "Etnicidad y etnia" y "Etnia, nacionalidad y nación".



radioamlo.org

Preguntas orientadoras

¿Cuál es el objetivo que se plantea el autor en este artículo?
¿Qué perspectivas de análisis ofrece el uso de la categoría "clase?
¿Qué se entiende por "cuestión nacional"?
¿Cuál sería el verdadero interés en estudiar minorías étnicas?
¿Cuál es la secuencia argumentativa para reducir el fenómeno étnico a fenómeno clasista?
¿Cuál sería la diferencia entre etnia y etnicidad, y cómo contribuye a esclarecer la cuestión nacional?

Texto

Etnia, clase y cuestión nacional[1]

La cuestión étnica, íntimamente vinculada a la problemática de las nacionalidades, ha recobrado vigencia en los últimos años, avivándose al mismo tiempo el debate entre diversas tendencias teórico-políticas. Desde luego, el interés y las acaloradas discusiones que se suscitan en relación con estos temas, están enlazados con la circunstancia de que, contra ciertas previsiones, los movimientos de tipo étnico o nacional no sólo no han desaparecido o perdido importancia, sino que se han intensificado y ganado un destacado lugar en el drama sociopolítico que se escenifica en numerosos puntos del globo.

Aunque por motivos distintos, tanto los pensadores burgueses del pasado siglo, como los teóricos revolucionarios coetáneos, se inclinaban a pensar que las diferencias étnicas y nacionales tenderían paulatinamente a desaparecer en favor de una gradual homogeneización. El enfoque burgués derivaba de una fe casi religiosa en el progreso, cuya cima se identificaba por lo regular con la llamada sociedad "civilizada", o sea, la sociedad occidental-capitalista. Por imperativos del progreso, la humanidad toda tendía hacia ese punto: el alcance de la civilización. En tanto los pueblos que todavía mostraban rasgos particulares y diferentes eran tales por encontrarse en fases de "atraso" —se argumentaba—, esas singularidades irían desapareciendo en la medida en que ascendieran por la escala del progreso.[2]

La noción de una progresiva homogeneización también estuvo presente en algún grado en el pensamiento de los fundadores del marxismo. Por una parte, operó la idea de que las particularidades de las minorías nacionales, regionales o étnicas serían incorporadas y/o absorbidas por los grandes conjuntos nacionales que se constituían en Estados, haciéndolas en consecuencia desaparecer, o que en todo caso tales "pueblos en ruinas" se conservarían tan sólo "en calidad de monumentos etnográficos", como apuntó Engels.[3] Por otra parte, Marx y Engels

---

[1] Ponencia presentada al XIV Congreso Latinoamericano de Sociología, que tuvo lugar del 5 al 9 de octubre de 1981 en San Juan, Puerto Rico.

[2] Cf., por ejemplo, Lewis H. Morgan, *La sociedad primitiva*, ed. Ayuso, Madrid, 1970; para un panorama de este enfoque evolucionista, véase Héctor Díaz-Polanco, "Morgan y el evolucionismo", *Nueva Antropología*, n. 7, México, 1976.

[3] "Todas las modificaciones, si han de durar, tienen que tender, por regla general, a conferir a las grandes naciones europeas sus verdaderas fronteras naturales, determinadas por la lengua, las simpatías, mientras que, al mismo tiempo, los pueblos en ruinas que aún se encuentran aquí y allí, y que no son ya capaces de una existencia nacional, deben seguir incorporados a naciones mayores, o conservarse en calidad de monumentos etnográficos." Citado por

llegaron a considerar que incluso los contrastes nacionales tendían a desaparecer con el desarrollo capitalista y que la toma del poder por el proletariado acentuaría tal propensión aún más.[4] De ahí que el problema nacional pudiera ser interpretado como un asunto transitorio y, en tal sentido, secundario en las preocupaciones del proletariado.

Lo anterior no quiere decir que Marx y Engels se desentendieran de los problemas de las minorías étnicas o nacionales. En realidad ambos pensadores revolucionarios estuvieron siempre pendientes de los movimientos de los pueblos subyugados y sentaron planteamientos y bases teóricas de gran interés en torno al asunto. Bajo el influjo de su ejemplo (preocupación siempre constante por los problemas concretos del momento) toda una generación de pensadores revolucionarios que va desde Kaustky, pasando por Lenin, hasta Rosa Luxemburgo, se ocupó del tema, desarrollándose así tanto una rica literatura al respecto como una tradición polémica que es hoy día imprescindible para la comprensión de la cuestión.[5]

Sea de ello lo que fuere, interesa subrayar en este momento que muchos de esos pueblos que eran considerados prácticamente como "ruinas" y que al parecer estaban condenados a ser incorporados en unidades nacionales mayores o a permanecer como "monumentos etnográficos" (tal sería el caso de los vascos, por ejemplo), han mostrado una vitalidad imprevista, incluso de carácter revolucionario; y que otros grupos se han constituido en el curso de los años en una fuerza social pujante.

Georges Haupt y Claudie Weill, *Marx y Engels frente al problema de las naciones*, ed. Fontamara, Barcelona, 1978, p. 19

[4] Esta idea se encuentra acentuada en un escrito de juventud en estos términos: "El aislamiento nacional y los antagonismos entre los pueblos desaparecen de día en día con el desarrollo de la burguesía, la libertad de comercio y el mercado mundial, con la uniformidad de la producción industrial y las condiciones de existencia que le corresponden [...] El dominio del proletariado los hará desaparecer más de prisa todavía". C. Marx y F. Engels, "El Manifiesto Comunista", *Obras Escogidas*, t. I, ed. Progreso, Moscú, s.f., p. 37.

[5] Los textos marxistas dedicados al análisis de la cuestión nacional y, en general, a la problemática de las minorías oprimidas son muy abundantes. Cf., por ejemplo, K. Marx y F. Engels, *La cuestión nacional y la formación de los Estados*, Cuadernos de Pasado y Presente, n. 69, México, 1978; V. I. Lenin, *La lucha de los pueblos de las colonias y países dependientes contra el imperialismo*, ed. Progreso, Moscú, s.f.; Rosa Luxemburgo, *La cuestión nacional y la autonomía*, Cuadernos de Pasado y Presente n. 86, México, 1979; J. V. Stalin, "El marxismo y la cuestión nacional", *Obras Completas*, t. 2, ed. Actividad Eda, México, 1977; Varios, *La Segunda Internacional y el problema nacional y colonial*, Cuadernos de Pasado y Presente, n. 73 y 74, México, 1978. Los trabajos dedicados al estudio del pensamiento marxista sobre el tema son también muy numerosos; pueden consultarse con provecho Michael Lüwy y Georges Haupt, *Los marxistas y la cuestión nacional*, ed. Fontamara, Barcelona, 1980; Maxime Rodinson, *Sobre la cuestión naciona*l, ed. Anagrama, Barcelona, 1975; Roman Rosdolsky, *Friedrich Engels y el problema de los pueblos "sin historia"*. Cuadernos de Pasado y Presente, n. 88, México; 1980; Helene Carriere d'Encausse et al., *Comunista y/o nacionalistas*, ed. Anagrama, Barcelona, 1977, y Georges Haupt y Claudie Weill, *Marx y Engels frente al problema de las naciones*, cit.

Vale la pena destacar aquí que ni en la actualidad ni en el pasado, el interés por las minorías nacionales o étnicas ha respondido a pruritos académicos o al gusto por el conocimiento en sí mismo. En la perspectiva burguesa (cristalizada en una disciplina como la antropología, por ejemplo) la preocupación por las nacionalidades o los grupos étnicos ha respondido básicamente al proyecto de incorporación o integración de tales conjuntos a la lógica de la expansión capitalista. Por el lado de la tradición marxista el interés práctico puesto en el tema es neto: en términos generales se puede resumir diciendo que radica en establecer el papel que juegan o pueden jugar tales grupos en el proyecto de democratización de la sociedad y de construcción del socialismo. Como corolario de esto último, además, los marxistas se han preocupado por dilucidar las bases y las condiciones en que el movimiento revolucionario debe apoyar las luchas por la autodeterminación o la autonomía de las nacionalidades y los grupos étnicos, siempre con la mira puesta en los objetivos revolucionarios.[6]

Ahora bien, aunque se han hecho avances muy importantes en el esclarecimiento de la problemática que nos ocupa, se debe admitir que existen muchos puntos de desacuerdo no sólo entre tendencias teórico-políticas opuestas, sino incluso entre los autores que se ubican —por lo menos en términos de sus declaraciones explícitas— en la misma perspectiva y preocupación respecto a la cuestión de los pueblos oprimidos: por ejemplo, para decirlo pronto, entre autores que se adscriben a un enfoque "progresista" del asunto, o sea, que son partidarios de la supresión de las discriminaciones, opresiones, etcétera, que sufren estos grupos.

Sin duda, las causas de tales diferencias son muy complejas y tienen que ver sobre todo con distintos puntos de vista históricos que se enraizan en la estructura clasista de la sociedad. No obstante, es probable que en algunos casos los debates se hallen al menos oscurecidos por la falta de precisión respecto a los términos de la discusión. Quizás un elemento que contribuye a enturbiar la polémica radica en la ambigüedad conceptual que caracteriza con frecuencia el discurso, ayudada por la polisemia de los términos y la confusión de los niveles de análisis. En este sentido se pueden señalar al menos tres dificultades u obstáculos: 1] la confusión o el uso indistinto de nociones que se refieren a fenómenos diferentes (v.gr., el uso indistinto de las nociones de etnia, nacionalidad o nación o la transposición de sus significados); 2] la imprecisión

[6] Ilustraciones de este interés concreto las encontramos en la atención prestada por Marx y Engels a los casos de Polonia e Irlanda, por ejemplo. Igual sentido tiene la divergente preocupación de R. Luxemburgo y Lenin por el caso polaco, y la permanente concentración del último autor en la problemática de las nacionalidades oprimidas durante el imperio zarista. Lo mismo puede decirse de los denominados austromarxistas: Otto Bauer, K. Renner, etcétera.

o el reduccionismo de los conceptos, y, 3] la ahistoricidad que se asigna a las categorías y, por consiguiente, a los fenómenos que designan.

El presente ensayo no pretende ofrecer soluciones a este caudal de problemas, tarea que rebasa sus intenciones. Nos proponemos la, tarea más modesta de examinar las relaciones entre algunos fenómenos que pueden ser considerados como claves y sugerir ciertas líneas de discusión.

La cuestión étnica y las clases sociales

Para empezar, podemos detenernos en la relación etnia-clase. Un examen de la literatura relevante nos indica inmediatamente que éste es uno de los aspectos claves de la cuestión y, por lo tanto, en el que se han concentrado los más encendidos debates. En ocasiones la discusión se presenta como un diálogo de sordos, debido a que a menudo las posiciones se nuclean bipolarmente, ya sea enfatizando unilateralmente el lado de lo étnico o ya sea el lado de las clases. De esta manera, las posiciones más radicales van desde negarle validez al fenómeno étnico hasta, por el contrario, postular que el análisis clasista no es aplicable a la cuestión étnica.

En favor de la claridad, y a riesgo de incurrir en simplificación, las posiciones sobre esta problemática se pueden encuadrar en cuatro enfoques fundamentales, de importancia e influencia variables:

1. El que se niega a reconocer lo étnico como un fenómeno relevante desde el punto de vista social o político, Ya sea porque se considera como un asunto de poca importancia (secundario y/o transitorio), ya sea porque de plano se sostiene que lo étnico sencillamente no opera como una fuerza sociopolitica que deba ser tomada en cuenta, se propone el análisis y la acción basados exclusivamente en la perspectiva de las clases sociales. En este caso, con independencia de la mayor o menor rigidez de las proposiciones o de los argumentos que se esgrimen, el resultado es una "sustitución" de la etnia por la clase.

   En rigor, por lo tanto, no se trata de buscar la relación entre el fenómeno étnico y el clasista, sino de reducir el primero al segundo, operando un procedimiento de sustitución que esfuma una esfera relevante de la realidad. Para nuestros fines es poco útil detenerse mayormente en el examen de esta posición. A ella se adscriben las tendencias más dogmáticas del marxismo, regularmente caracterizadas por un énfasis economicista que

tiende a empobrecer la complejidad histórica y sociopolitica. Por fortuna, tal posición parece tener cada vez menos adeptos.[7]

2. El siguiente enfoque a considerar es en más de un sentido la inversión del anteriormente indicado. Se sostiene que el fenómeno étnico no sólo es irreductible a la problemática clasista, sino además que el análisis de las clases es irrelevante e inoperante para el entendimiento del primero. Tal punto de vista se sustenta en la tesis de que el fenómeno étnico es, en esencia, independiente de la estructura de clases de la sociedad. Si bien puede admitirse la utilidad de la noción de clase para el estudio de determinados hechos, se aduce que cuando se trata de lo "étnico" la situación es bien distinta. Regularmente detrás de esta posición está la idea de que lo étnico corresponde a una esfera específica y particular que no es impactada por la dinámica estructural (clasista) de la sociedad; y en favor de tal punto de vista se argumenta con frecuencia que lo "étnico" es incluso "anterior" a la aparición de las clases. Este enfoque es igualmente reduccionista (y ahistórico) que el anterior: estamos ante una reducción simétrica (pero invertida), que en este caso "sustituye" lo clasista en favor de lo étnico. En las expresiones extremas tanto de ésta como de la anterior posición, lo que se postula en realidad no es que etnia y clase corresponden a fenómenos de naturaleza diferente o que se ubican en instancias o niveles distintos, sino que uno excluye al otro según el caso; no se busca la *relación* entre los niveles ni se les mantiene simplemente *separados*, sino que se soluciona la cuestión *anulando* uno de los términos (lo étnico en el primer enfoque, lo clasista en el segundo).[8]

3. El tercer enfoque que interesa observar aquí no reduce la clase a la etnia (ni viceversa), pero tampoco busca vincularlas en un análisis estructural y totalizador en el que queden

[7] Un ejemplo "clásico" de esta postura dogmática y reduccionista, quizás adecuadamente lo ilustra el punto de vista sostenido por N. Bujarin respecto al derecho a la autodeterminación de las minorías oprimidas: éste. argumentó que sólo se debería reconocer el derecho "de las clases trabajadoras a la autodeterminación" (1919). Lenin replicó que era "ridículo" desechar el "programa mínimo" para "dejar únicamente el programa máximo". Y agregó que ignorar la cuestión de las nacionalidades era absurdo, puesto que "no se puede dejar de reconocer lo que existe: la realidad se impondrá por sí misma". Lenin, "Informe sobre el Programa del Partido", en *La lucha de los pueblos de las colonias y países dependientes contra el imperialismo*, op. cit., p. 331.

[8] El enfoque general —y sus variantes— que tiende a excluir el análisis clasista del terreno de los fenómenos "étnicos", "agrarios", etcétera, es designado en la literatura y la tradición política como "populismo". Para un examen provisional de perspectivas que se sitúan en el reduccionismo étnico, cf. Héctor Díaz-Polanco, "Indigenismo, populismo y marxismo", *Nueva Antropología*, n. 9, México, 1978.

precisados los niveles de relación y especificidad de ambos fenómenos. Se postula que se trata de fenómenos de naturaleza distinta, pero que, al atravesar por procesos adecuados, uno tiende a convertirse en el otro, a transformarse evolutivamente: en este sentido, lo "étnico" debe evolucionar hacia lo "clasista"; y lo clasista prefigura aquello en que deberá convertirse lo étnico. En términos generales, este enfoque corresponde a la visión burguesa que observa al fenómeno étnico como una fase (regularmente identificada con la noción de etapa de "atraso") que en el curso del desarrollo capitalista será finalmente superada.

En versiones latinoamericanas más recientes y más elaboradas de este enfoque al proceso de conversión indicado se le denomina "integración"; en virtud de este proceso de integración los grupos étnicos pasan a formar parte de la "nación", en condiciones en que la relación clasista define su inserción. Lo básico de la integración, según la misma perspectiva, radica en que los indígenas se convertirán en proletarios, es decir, venderán su fuerza de trabajo por un salario. Así las cosas, aunque como ya se dijo la concepción que nos ocupa no es reduccionista por lo que se refiere a la relación etnia-clase, en cambio asume un reduccionismo —por decirlo así— restringido, en tanto sujeta la condición de clase a la condición de proletario. Es porque no se asume lo clasista en lo étnico, en efecto, por lo que se supone que el indígena "pasa" a una condición de clase.[9]

4. La cuarta posición puede ser considerada, por sus efectos o conclusiones finales, como una variante del enfoque clasificado aquí en segundo lugar. Sin embargo, reviste la mayor importancia puesto que su itinerario es diferente y más elaborado. Se comienza postulando que etnia y clase "no son del mismo orden" (en lo que coincide aparentemente con la tercera posición de esta clasificación); pero de este principio se deduce que, justamente por tratarse de fenómenos de "orden" diferente, no sólo no puede reducirse lo étnico a lo clasista, sino además que no se debe esperar, como plantea el indigenismo por ejemplo, que de la condición étnica se pasará simplemente a la de clase, puesto que lo

[9] Probablemente el enfoque latinoamericano más identificado con esta posición es el llamado "indigenismo". El autor que más claramente ha elaborado una perspectiva semejante es quizás G. Aguirre Beltrán, sobre todo en relación con su tesis del paso de la condición de "casta" a la "clase". Cf. Gonzalo Aguirre Beltrán, *Obra polémica*, ed. SEP-INAH, México, 1975, pp. 105 y 211, y Héctor Díaz-Polanco, "La teoría indigenista y la integración", en *Indigenismo, modernización y marginalidad*, ed. CISS-Juan Pablos, México, 1979.

étnico no es sencillamente una etapa provisional.[10] Este planteamiento constituye sin duda un apreciable avance para el análisis del problema.

Al parecer lo que se desea es enfatizar la especificidad de lo étnico, apoyándose en una postura antirreduccionista. Sin embargo, y pese a que no se intenta reducir lo étnico a lo clasista (ni viceversa), como ocurre en un sentido u otro en los dos primeros enfoques examinados, esta posición, en aras de acentuar la especificidad de lo étnico, termina por mantener *separados* los dos "órdenes" en cuestión, dificultando el establecimiento de un campo adecuado de vinculación entre ellos. De este modo, prácticamente el fenómeno étnico termina por desvincularse de la *estructura* socioeconómica en la que se inserta y, por consiguiente, se hace independiente de la conformación clasista de la sociedad.[11] Así, por otra vía, volvemos a encontrar la bipolaridad, sin solución para la problemática, básica: la cuestión de su relación histórico-estructural.

Ciertamente, asumiendo que se desea entender la problemática étnica en una perspectiva histórica (como dicen quererlo la mayoría de los autores que han entrado en la polémica), los problemas a resolver básicamente serían los siguientes: a] establecer las bases generales de la especificidad del fenómeno étnico, y b) definir el campo de relación que guarda tal fenómeno con la estructura de la sociedad, en la que la composición clasista es fundamental. Esto último es necesario no sólo para estar en condiciones de precisar en qué consiste lo distintivo de lo étnico, sino además para poder discutir y analizar su historicidad; dicho de otro modo, es necesario no sólo rescatar el campo de especificidad de lo étnico, sino además el terreno en que se funda tal naturaleza y la "base" en que de todas maneras se sustenta y merced a la cual tiene dinámica histórica. Volveremos sobre este punto más adelante.

En resumen, a nuestro juicio, las posiciones esquematizadas más arriba no dan soluciones satisfactorias a la problemática de la relación etnia-clase. Esto es así porque, como se ha indicado, o se soluciona la cuestión conforme a un recurso reduccionista, o se asume una

[10] Guillermo Bonfil ha expresado con precisión esta idea al advertir que "se da por sentado que etnia y clase son fenómenos sociales del mismo orden. De alguna manera, lo étnico se concibe como una etapa por superarse mediante lo clasista, tanto en términos de organización y participación, como en el campo ideológico y de conciencia. Se propone un paso de la condición étnica a la de clase, como si fueran —repito— fenómenos del mismo orden. En esta reducción radica la confusión fundamental". Guillermo Bonfil Batalla, "Sobre la liberación del indio", en *Nueva Antropología*, m 8, México, 1977, pp. 96-97

[11] Esta consecuencia queda ilustrada, a nuestro juicio, en el siguiente texto de Bonfil: "En efecto, los grupos étnicos son categorías sociales diferentes de las clases en tanto no se definen por la posición de sus miembros en el proceso productivo dentro de una particular formación socioeconómica". Guillermo Bonfil B., art. cit., p. 97

perspectiva evolucionista a la vieja usanza, o finalmente se mantienen los fenómenos separados bajo el criterio de que son de distinto orden.

Etnicidad y etnia

Con el objeto de explorar la problemática que nos ocupa, haremos a continuación algunas reflexiones que podrían ser útiles para la discusión. Antes que nada, tal vez sería de gran ayuda comenzar por distinguir dos nociones que habitualmente se confunden, contribuyendo con ello a oscurecer el análisis. En concreto, cabría discernir la "etnicidad" (o lo "étnico") de la "etnia" (o los "grupos étnicos", o "grupos indígenas": terminología particular utilizada para referirse a las etnias de América Latina y de otras regiones del mundo). Esta distinción nos parece importante porque puede decirse que, de manera invariable, cuando se reflexiona sobre la etnicidad es para atribuirla exclusivamente a las etnias o grupos étnicos. Esto resulta unilateral.

En efecto, es probable que la mayoría de los autores estén de acuerdo en definir lo "étnico" (o la etnicidad) como un complejo particular que involucra, siguiendo formas específicas de interrelación, ciertas características culturales, sistemas de organización social, costumbres y normas comunes, pautas de conducta, lengua, tradición histórica, etcétera. Pueden concebirse diversas variantes respecto a esta definición, especialmente por lo que se refiere a los "factores" que se hacen entrar en juego; pero en lo fundamental puede decirse que lo étnico consiste en las muy variables formas en que se articulan y estructuran concretamente tales elementos de orden sociocultural.

Así las cosas, no es congruente atribuir la cualidad étnica exclusivamente a ciertos grupos o conjuntos sociales. En el fondo ello equivale a reducir la etnicidad a ciertas formas específicas de la misma; y a sostener que existen grupos socioeconómicos que no poseen tradición, sistemas culturales y normativos, formas de organización, etcétera, comunes. Lo adecuado sería admitir, en nuestra opinión, que todo grupo social constituido posee su etnicidad propia.

En este orden de ideas, una vez conformados los sistemas sociales clasistas, la etnicidad debe ser considerada como una *dimensión* de las clases o, si se quiere, como un *nivel* de las mismas. De esta manera, toda clase o *grupo social posee una dimensión étnica propia*, dejando de lado por el momento la circunstancia de que una misma "cúpula" étnica pueda cobijar a varias clases sociales diferentes. Así como ciertos estudios hoy clásicos12 nos muestran que el análisis clasista no se reduce a las condiciones económicas (lugar ocupado en el proceso productivo, en la

división social del trabajo, modo y proporción de la apropiación de la riqueza, etcétera), sino que además involucra las formas de organización política y las estructuras ideológicas específicas, del mismo modo debería considerarse como una dimensión relevante de las clases sociales el nivel étnico.

Ahora bien, los diversos componentes o "dimensiones" que configuran la naturaleza de las clases permiten desarrollar, en condiciones históricas particulares, formas de *identidad* y solidaridad en diferentes escalas. Estas formas de identidad social son muy variables, puesto que pueden constituirse básicamente a partir de condiciones económicas comunes, de proyectos políticos compartidos y, también, a partir de los componentes étnicos, o sea, de la etnicidad. Cuando esto último ocurre —y sus condiciones de ocurrencia *dependen* de *factores históricos concretos*, cuya consideración en el análisis permitiría despojar al fenómeno étnico de su halo ahistórico y su aparente independencia de la dinámica estructural—, estamos justamente ante una etnia o un "grupo étnico". Así, pues, la etnia o el grupo étnico se caracteriza por ser un conjunto social que ha desarrollado una fuerte solidaridad o identidad social a partir de los componentes étnicos. Esta identidad étnica le permite al grupo, por otra parte, no sólo definirse como tal, sino además establecer la "diferencia" o el contraste respecto a otros grupos.[12]

Así conceptualizada, la etnia no es la depositaria exclusiva de la "etnicidad". La etnia, en cambio, es el conjunto social que ha desarrollado formas de identidad enfatizando los componentes étnicos. Otros grupos sociales, *sin dejar por ello de poseer su propia etnicidad*, desarrollan formas distintas de identidad al enfatizar dimensiones de otro "orden". Lo étnico, por consiguiente, no es un elemento extraño a (o incompatible con) lo clasista; y los grupos étnicos no pierden por ser tales su carácter y raíz de clase.

Desde otro ángulo, es porque la etnicidad no es realmente ajena a las clases, y porque los grupos étnicos —con todo y ser tales— no dejan por ello de adscribirse en la estructura de la sociedad, por lo que puede plantearse, desde el punto de vista metodológico, que el conocimiento adecuado, histórico, del fenómeno étnico en las sociedades complejas debe adoptar como punto de partida analítico la composición clasista de la formación concreta de que se trata. Con lo dicho anteriormente se puede entender que tal proposición no implica negar la existencia y la

[12] Quizás uno de los ejemplos más brillantes de un análisis que toma en cuenta los factores político-ideológicos, lo constituya la obra de Marx *El 18 Brumario de Luís Bonaparte*, véase Marx-Engels, *Obras Escogidas*, t. t, op. cit.

especificidad del fenómeno étnico ni reducir la realidad social a la esfera de lo económico, como se ha interpretado con cierta insistencia.[13]

Etnicidad, nacionalidad y nación

Sobre el telón de fondo de las proposiciones hechas más arriba, es posible explorar un conjunto de problemas. En primer lugar, comprendiendo la etnicidad como una dimensión de las clases, es posible también concebir la presencia de diversas formas étnicas particulares jugando en el horizonte de una clase social. Si bien un conjunto de componentes básicos son comunes a los diversos sectores o fracciones de una clase, es posible asimismo que articulaciones étnicas particulares tiendan a identificarse especialmente con ciertos grupos o porciones sociales. De esta manera, las dimensiones étnicas en sus formas específicas pueden ser un factor útil para la caracterización de ciertos subconjuntos clasistas.

En esta hipótesis los subconjuntos pueden articularse como sistemas de identidad basados en una dimensión étnica *particular*, que establece configuraciones de contrastación más o menos radicales que no abarcan en toda su extensión a la clase social de que se trata. Reiteramos que tales fenómenos ocurren en situaciones históricas concretas, cuyas condiciones de operación efectiva no pueden determinarse en abstracto o en término de postulados generales y que, por consiguiente, son materia de la investigación específica. De todos modos lo que quiere indicarse aquí es que ciertos grupos sociales, aun formando parte de un conjunto social mayor

---

[13] A este respecto, en otra oportunidad, hicimos las siguientes aclaraciones: "Al expresar esta posición han surgido frecuentemente muchos malentendidos. En efecto, cuando se ha propuesto la noción de clase como punto de partida esencial para entender los complejos sociales en general y el complejo étnico en particular, a menudo se ha interpretado que eso supone:

“1. *Negar de una plumada y dogmáticamente la importancia y d interés del fenómeno étnico*. Por mi parte, no suscribiría tal posición. Pero de lo que se trata, en realidad, es de enfatizar la cuestión metodológica de que se debe partir de otra estructura (la estructura de clases) para entender la naturaleza y la reproducción del complejo étnico, postulando que el fenómeno cultural y social que este último implica está determinado por aquella estructura clasista; no en el sentido de que la primera produce a la segunda, sino en el sentido de que en el movimiento de una podemos encontrar la clave de la constitución y reproducción de la otra.

“2. *Reducir el análisis científico al estudio exclusivo de los fenómenos económicos*. Hay que rechazar esta interpretación burda, que intenta reducir el marxismo al economicismo menos imaginativo. Algo digno de estudio es la curiosa internalización de toda propuesta de análisis clasista, como un análisis económico. Por lo pronto, no es fácilmente inteligible por qué se intenta identificar una cosa con la otra, pues parece establecido que si hay un concepto teórico que incluye necesariamente las dimensiones sociales, culturales, ideológicas, [étnicas], etcétera, es la noción de clase social. De tal manera que no existe una justificación para 'leer' análisis exclusivamente *económico*, cuando se dice análisis *clasista*." Héctor Díaz-Polanco, "Comentarios" (*Mesa Redonda sobre Marxismo y Antropología), Nueva Antropología*, n. 11, México, 1979, p. 74.

Héctor Díaz-Polanco, "Comentarios" (*Mesa Redonda sobre Marxismo y Antropología), Nueva Antropología*, n. 11, México,
1979, p. 74.

estructuralmente hablando, se constituyen en configuraciones con una identidad propia. Éste parece ser el caso de los grupos indígenas en América Latina, los cuales se fundan en formas de identidad étnica básicas, aunque sean parte integrante de la clase social genéricamente denominada *campesinado*.

Desde otro ángulo, es posible encontrar una situación distinta: que la misma configuración étnica sirva de "cúpula" a varias clases sociales articuladas, es decir, a una estructura clasista en una formación social concreta. Lo que deseamos postular es que en este caso estamos en presencia de una nacionalidad. Así, pues, la etnicidad puede ser el sustento tanto de las etnias como de las nacionalidades: pero es importante distinguirlas, pues se trata de entidades distintas.

La etnia abarca un fenómeno de identidad restringido a ciertos grupos constitutivos de una clase social determinada o, a lo sumo, al conjunto de una clase social. El fenómeno nacional, por su parte, involucra a una estructura compleja de clases sociales en relaciones recíprocas asimétricas, que encuentran, no obstante, un terreno común de solidaridad en función de la cual desarrollan una forma particular de identidad. Es precisamente la circunstancia de que el fenómeno nacional involucre a clases sociales diferentes, vinculadas indudablemente por relaciones de explotación, lo que hace más difícil su comprensión. Sin embargo, también hay que apuntar que es justamente esta base clasista compleja lo que otorga su característica específica a la cuestión nacional.

En efecto, en función de componentes étnicos en algún grado comunes (tradición histórica, lengua, etcétera), la constelación clasista de que se trata desarrolla una forma de identidad cuyo rasgo sobresaliente es ser de naturaleza política. Esta identidad nacional, pues, en alguna medida está íntimamente vinculada al proyecto político de constituir un Estado nacional propio. No se concibe, por consiguiente, a la nacionalidad sin que opere con mayor o menor intensidad este proyecto nacional (creación de un Estado propio), o sea, la tendencia a lograr la autodeterminación.

Tal proyecto es, con certeza, más o menos común a todas las clases que intervienen, y él les otorga identidad; pero sin duda también para que se desarrolle tal identidad nacional se requiere justamente que una clase o una alianza de ellas —comandada por algún grupo

hegemónico o dirigente—promueva por necesidad económica (y también política) el proyecto de autodeterminación susodicho.[14]

Como se desprende de lo dicho, una nacionalidad constituye una formación clasista que desarrolla una identidad política sobre la base de componentes étnicos y que tiende a definir un proyecto de autodeterminación, precisamente porque se encuentra integrada en un espacio estatal que no acepta como propio; así, pues, su tendencia en cuanto movimiento nacional es a crear un Estado-nación distinto.[15]

Ahora bien, en tanto se da esta integración en un Estado-nación determinado, en tanto ocurre esta impugnada "pertenencia a un Estado", regularmente la nacionalidad asume en tanto tal otro rasgo importante: el de ser una entidad "oprimida”.[16] Y esta condición de "nacionalidad oprimida", a su vez, contribuye a fortalecer la solidaridad nacional y favorecer los movimientos orientados a hacer realidad el proyecto de autodeterminación.

Nos parece que el caso de las nacionalidades contribuye a aclarar el sentido de algunos juicios expuestos anteriormente. En especial, recalca la importancia de la estructura clasista para entender fenómenos como el étnico, no obstante que se admite que ellos poseen su propia especificidad en tanto tales. En efecto, en la constitución del fenómeno nacional interviene de manera destacada el complejo étnico, en el cual en algún grado se sustenta. Sin embargo, el hecho nacional y los movimientos de masa que lo acompañan, quedarían en la oscuridad si no observamos que su naturaleza en tanto "hecho social" está determinada por la circunstancia de

---

[14] A este propósito Lenin ha apuntado que precisamente la "época del triunfo definitivo del capitalismo sobre el feudalismo estuvo ligada a movimientos nacionales", cuya "base económica" radicó en que "para la victoria completa de la producción mercantil, es necesario que la burguesía conquiste el mercado interior". Esta necesidad de la burguesía no impidió, sin embargo, que los proyectos nacionales involucraran a las demás clases sociales, concretamente al campesinado en general y los grupos étnicos en particular. Tal mecanismo básico es el que habitualmente opera allí donde se dan las circunstancias de una clase dirigente que "arrastra" a otras en dirección a la creación de un espacio político propio, adecuado a sus fines sociopolíticos y económicos. Es por estas consideraciones que Lenin concluye que *"la tendencia de todo movimiento nacional es a formar Estados nacionales,* que son los que mejor responden a [las] exigencias del capitalismo moderno". Lenin, "Sobre el derecho de las naciones a la autodeterminación", en *La lucha de los pueblos*..., cit. p. 94. Subrayados nuestros.

[15] Según Haupt y Weill, en esta dirección apunta el sentido de la noción de "nacionalidad" en Marx y Engels: "En el vocabulario de Marx y Engels, la nacionalidad es una formación cristalizada en la alta edad media a partir de un `enmarañamiento de pueblos' que precede y puede dar origen a la nación. En la época moderna, el término reviste, pues, un doble sentido: en una acepción estrictamente política, pertenencia a un Estado, o bien formación no desarrollada en nación, no constituida en Estado, G. Haupt y C. Weill, *Marx y Engels frente al problema de las naciones*, cit., p. 26

[16] Lenin apuntó en forma reiterada que la distinción entre nacionalidades "opresoras" y "oprimidas" era fundamental para entender la cuestión nacional y proponer una solución correcta a la misma. Cf. Lenin, "La cuestión de la paz", op. cit., pp. 137 ss.

que involucra a un conjunto de clases sociales vinculadas en condiciones peculiares. La especificidad del fenómeno nacional, por consiguiente, se coloca justamente en el terreno en que es posible que se desarrollen identidades, alianzas y proyectos comunes *a varias clases sociales*, con una orientación particular en cuanto tendencia: la creación de un espacio nacional propio (autodeterminación) que implica casi siempre, al mismo tiempo, la anulación de una relación de "opresión" (nacional) respecto a otra nacionalidad. Todo lo indicado, en fin, nos remite también a los condicionantes estructurales que sustentan asimismo la *historicidad* del fenómeno nacional.

Conceptos clave

Fenómeno étnico reductible a fenómeno clasista

Clase social

Cuestión nacional

Fenómeno nacional

Estructura social

Antropología burguesa

Fenómeno étnico como resultado de la estructura social

Etnia

Etnicidad

Lectura 2

Del Val, J. (2004). *México: Identidad y nación*. México: UNAM, capítulo “Identidad: etnia y nación”, pp. 49-66. Recuperado de http://www.libros.unam.mx/digital/V2/V49.pdf

Pertinencia

El etnólogo José Manuel del Val Blanco, investigador de la UNAM, es autor y funcionario púbico reconocido en asuntos indigenistas y de diversidad cultural, principalmente a partir de su trabajo en el Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad en dicha casa de estudios (PUIC, 2014).

El texto que en seguida se presenta data de 1988 y se dirige a discutir la índole política y el tratamiento antropológico del concepto de identidad nacional.


blog.pucp.edu.pe

Preguntas orientadoras

¿Cuál es el objetivo que propone el autor para este texto?

¿Qué es la identidad nacional?

¿Por qué estaría interesado el gobierno mexicano en fomentar la identidad nacional?

Del Val sostiene que la identidad ha sido abordada desde una perspectiva notoriamente política, ¿a qué atribuyes que los antropólogos no hayan entrado de lleno en este campo?

¿Cómo podemos entender la etnia y/o etnicidad?

¿Cómo podemos entender la nación/nacionalidad?

¿Qué opinión te merecen los niveles de identidad propuestos por el autor?

Texto

Identidad: etnia y nación[17]

Hoy, como pocas veces en la historia moderna de México, el discurso de la identidad nacional está en la primera plana de los periódicos, y es el fundamento de múltiples acciones del gobierno nacional.

La gama de sentidos que tiene el concepto de identidad nacional se ha expandido de manera notable y, como consecuencia, su significado se ha disuelto, convirtiéndose simultáneamente en un concepto estratégico en el devenir de la nación y como tal sujeto de la lucha por la asignación de contenidos específicos.

No obstante que la identidad nacional es un concepto eminentemente político,[18] su definición cae directamente bajo la responsabilidad de los profesionales de la antropología.[19]

La historia de las discusiones antropológicas de este siglo XX y las líneas de desarrollo teórico y práctico de la disciplina se han concentrado, en mayor medida, en el análisis de los pequeños grupos, particularmente los grupos indios de México y su relación con la sociedad nacional.

El arco histórico y discursivo que arranca con los formidables trabajos de Gamio, que toma bríos operativos con el maestro Aguirre Beltrán y el indigenismo, y que tiende a disolverse bajo el empuje de la crítica que desde diversas perspectivas se hace a esta tradición de estudio y acción sobre los indios, ha tocado de manera tangencial la identidad nacional. Ésta se ha dado por supuesta. La discusión e investigación ha versado principalmente en torno al papel de los indios en la nación, a las maneras de homogeneizar a ésta y a las consecuencias de tal homogeneización.

Así las cosas, la temática de la identidad nacional ha sido escasamente abordada de manera directa por los antropólogos.[20]

[17] Publicado originalmente en el *Boletín de Antropología Americana,* núm. 15, México, 1988.
[18] Al respecto puede consultarse Héctor Díaz -Polanco, “Etnia, clase y cuestión nacional”, en *La cuestión étniconacional,* México, Línea, 1985, p. 25.
[19] Dice Lévi-Strauss en el prólogo al libro *La identidad:* “[...] [la identidad] afecta de modo muy particular a la antropología, pues hay quienes ponen a esta última en discusión bajo la imputación de una obsesión por lo idéntico”. *La identidad* (Seminario), Barcelona, Petrel, 1981, p. 7.
[20] No obstante, los historiadores, curiosamente más los extranjeros, han producido obras excelentes al respecto, como son, por ejemplo, *Los orígenes del nacionalismo mexicano* de David Brading, México, Era, 1973 o *Quetzalcóatl y Guadalupe* de J. De Faye, México, FCE, 1977.

Hemos discutido intensamente la identidad étnica, aunque parece ser que no hemos podido llegar a un consenso mínimo sobre el contenido de esta noción; es más, creo que la misma noción de identidad no ha sido abordada de manera suficiente.[21]

En esta ponencia intentaré de manera *propositiva* acercarme a algunos aspectos de esta cuestión. No voy a plantear el resultado de una investigación, sino a presentar a la discusión propuestas que considero pueden servir para "pensar" el fenómeno de la identidad:

1. La identidad, las identidades, son atributos de todo ser social. No existe individuo o grupo humano que no participe de la identidad.
2. La identidad es pertenencia y, por lo tanto, exclusión; la pertenencia y la exclusión son condiciones de toda existencia social.
3. Cualquier individuo, en cualquier cultura, participa en un número variable de agrupaciones que le otorgan identidades específicas.
4. Las identidades implican necesariamente conciencia de las mismas y, en tal sentido, se expresan de manera singular.
5. En tanto no exista conciencia de la identidad, no existe exclusión ni pertenencia; por tanto, no se expresa como identidad y no podemos propiamente hablar de identidad.
6. No debe confundirse, entonces, la identidad con las supuestas identidades que surgen de un marco teórico o de la observación clasificatoria

Estas seis consideraciones me ayudan a acotar mínimamente el fenómeno identitario y, asimismo, me permiten diseñar un plano de las identidades.

Este "plano de las identidades" no es una metodología de investigación ni necesariamente una guía de análisis; es simplemente un primer intento de aproximación al complejo fenómeno de las identidades que, por supuesto, despierta muchas más interrogantes que las que se pueden resolver en este espacio.

En la primera columna del siguiente cuadro he ubicado lo que denomino los *niveles de la identidad;* he puesto los más obvios, pero puede haber muchos más. Son criterios de agrupación necesarios y opciones: participamos en ellos sin quererlo o saberlo, o por voluntad propia.

[21] Tal vez no sólo en México; se puede consultar al respecto el texto, ya citado, de Lévi-Strauss, *La identidad* (Seminario).

PLANO DE LAS IDENTIDADES

Niveles	Dimensiones	Temas
Individuo Familia	(Relaciones de alteridad)	
Comunidad Barrio Banda Otras	(Relaciones sociales personales)	Temas específicos en que se expresa cada nivel y dimensión
Etnia Región Clase Actividad productiva Estrato Otras	(Relaciones sociales abstractas)	
Nación	(Relaciones sociales imputadas)	Aztequismo, cristianismo, guadalupanismo priismo*

*Mencionados en el texto, más adelante

En la segunda columna aparece lo que he denominado *dimensiones de la identidad;* lo que intento en esta columna es acercarme de manera tentativa a las determinaciones básicas que definen la forma de adscripción a cada nivel de identidad.

La tercera columna contiene los *temas de la identidad* en que ésta se expresa y condensa sus contenidos. Esta columna es la más compleja y difícil de precisar de manera abstracta, y sólo la realidad nos puede indicar qué temas en cada nivel son los pertinentes, si existen temas exclusivos de cada nivel o si éstos pueden compartirse en varios niveles.

A través de este plano, podemos desglosar el campo problemático de posibilidades de participación identitaria de un individuo.

Es evidente que en el nivel primario (individuo, familia) es imposible no participar, ya que nos es dado como segunda naturaleza. Sin embargo, a partir de los niveles siguientes la asunción voluntaria de la identidad, la conciencia positiva de participación es necesaria, ya que implica formas de adscripción abstractas.

El nivel nacional de identidad expresa una identidad institucional; por lo tanto, su adscripción es obligatoria, aun a pesar de que, como ocurre o puede ocurrir con algunos individuos, éstos no asumen el ser mexicanos como criterio relevante de identidad.

Este plano de las identidades implica un corte sincrónico del fenómeno, que alude al universo o sistema de las identidades. Cualquier individuo participa de manera simultánea en

todos los niveles propuestos de la identidad (y en otros). En la práctica, muchos individuos no asumirían algunos niveles de la identidad. No obstante, el plano muestra el universo de identidades que están en relación permanente en cualquier hecho social identitario, sin importar el nivel de expresión que éste tenga. Las manifestaciones identitarias específicas serán síntesis parciales del sistema.

Si consideramos el plano de manera diacrónica surge entonces la posibilidad de pensar que cada nivel identitario se transforme en el tiempo de manera específica. Evidentemente estas transformaciones no son independientes ya que, como afirmé, los niveles identitarios son expresión específica del sistema; no obstante, podemos suponer que los cambios en un nivel no acarrean necesariamente transformaciones equivalentes en otro; en muchos casos no implican ni siquiera adecuaciones.

Creo que un acercamiento más directo a un nivel puede ejemplificar mejor algunas determinaciones.

Identidad y etnia

La noción de etnia ha ocupado a las mentes más lúcidas de nuestra antropología, y muchos aspectos de esta "categoría" han sido esclarecidos de manera brillante. No obstante, con base en las consideraciones que venimos haciendo, voy a expresar algunos comentarios.

De acuerdo con el plano de identidades, la etnia se encuentra fuera de la dimensión de las relaciones personales concretas. Es por lo tanto una categoría de adscripción abstracta que requiere de una voluntad de participación para poder expresarse como forma de agrupación. Asimismo, el que los individuos se asuman como participantes de la etnia debe ser verificable en la investigación, debe significar una serie de atributos (temas de identidad) compartidos explícita y específicamente.

Surge necesariamente una pregunta: ¿cuál es la validez verificable de una etnia, como sería la nahua, o acaso existe, en los hablantes de náhuatl de todos los espacios donde ellos se asientan y en todos los niveles económicos en los que participan, la conciencia de pertenecer a una etnia nahua? ¿Acaso sus formas de acción y movimientos, sus expresiones étnicas, son específicas de la supuesta etnia nahua?

La experiencia y las investigaciones concretas han mostrado que (salvo en el caso de pequeños grupos vinculados a los Consejos Supremos), la etnia no tiene espacio específico en la

conciencia de los supuestos individuos étnicos; que sus formas de agrupación y manifestación se refieren de manera significativa y concreta a considerarse comunidades campesinas indias. La misma fenomenología folclórica es tan diversa que ni siquiera este factor les daría homogeneidad o singularidad participativa como etnias.

Cuando se afirma que en México existen más de 52 etnias indígenas se soslaya que éstas no existen como etnias, sino que existen como millares de comunidades dispersas por el territorio nacional, sin continuidad espacial, sin conciencia de identidad compartida y, en muchos casos, en relaciones de franca hostilidad identitaria.

Las formas de identidad resultantes de la voluntad del Estado por generar agrupaciones específicas, en este caso etnias, a través de los Consejos Supremos, se prestarán a la investigación como formas de identidad cuando se hayan concretado, es decir, cuando hayan generado pertenencia o identidad. Hoy es principalmente el deseo de algunos líderes, la voluntad del Estado y las discusiones de los antropólogos lo que les da existencia.

Por lo demás, en nuestro caso la organización de los indios de manera autónoma estuvo prohibida desde el fin de la Revolución hasta 1934, en que el presidente Cárdenas permitió e impulsó la creación de los Congresos de Raza, cuyo objetivo, según ciertos analistas,[22] correspondía a un intento estatal por fragmentar a los indígenas de las organizaciones campesinas.

Parece ser que este es el periodo en el que la noción de etnia inicia su camino exitoso en la discusión nacional y, sin lugar a dudas, como brazo derecho del indigenismo paternalista.

Dije exitoso, pero más precisamente debería haber dicho “tormentoso”, ya que estas circunstancias han acarreado a la antropología consecuencias no muy fructíferas. Los críticos del indigenismo se han dividido de manera tajante y le han dedicado a la noción de etnia innumerables cuartillas y reuniones, cuyo resultado más visible es la perpetuación de la discusión sin terreno común y cierto escolasticismo natural en estos casos; gran parte de esta polémica se refiere a la relación de la supuesta “identidad étnica” con la “identidad de clase”.

De acuerdo al plano propuesto, la identidad de clase es un nivel específico de la identidad, diferente del nivel étnico; tiene determinaciones particulares, surgidas de la ubicación concreta que tienen las clases en la estructura productiva de la sociedad, precisamente en las relaciones de

[22] Sergio Sarmiento y María Consuelo Mejía, "El movimiento indígena en México. 1970-1982" (mimeo.), México, IIS-UNAM, 1983.

producción. La identidad de clase se expresa con temas identitarios específicos; en el caso de los indios, la ubicación de clase corresponde mayoritariamente al campesinado. En el caso de la identidad de la clase campesina los problemas son aún más complejos, ya que teóricamente el campesinado no constituye histórica y estructuralmente una clase; en nuestro caso no genera *identidad de clase* (aunque se considerara a los campesinos clase en sí, no transitan a clase para sí).

Los campesinos, indios o no, participan de la forma productiva "mercantil simple" y del "modo campesino", y esto condiciona la variedad de sus expresiones de lucha o de fiesta. En términos generales, sus movimientos y objetivos se enmarcan en la dimensión identitaria de comunidad; es ésta la que les permite una expresión social concreta. Es decir, si hablamos de los campesinos indios y nos referimos a su acción en el terreno político, la identidad comunitaria expresará más concretamente sus temas y trayectorias que la supuesta identidad étnica o la posible identidad clasista.

Los contenidos históricos diferenciados de las expresiones identitarias de los campesinos indios no pueden simplemente referirse a "características culturales, sistemas de organización social, costumbres, normas comunes, patrones de conducta, lengua, tradición histórica, etcétera", ya que todo nivel identitario implica también esos mismos factores; el problema siempre permanece si no precisamos esos contenidos.

Los niveles identitarios, en su expresión política, pueden aparecer conjuntamente como demandas étnicas y demandas campesinas, enfatizando alguna de las dos según las circunstancias. Esta situación no produce la mezcla sincrética de las identidades ni la solución a un tipo de demandas soluciona las otras, ni desaparecen los niveles identitarios en el plano analítico.[23]

En gran medida el hecho de que esta polémica siga vigente se debe a que la discusión de la identidad se realiza con base en meras hipótesis en las cuales se postulan condiciones lógicas, de las que se derivan conclusiones lógicas; pero en la mayoría de los casos no existe

[23] Por ejemplo, la misma Declaración de Temoaya (8 de julio de 1974), que como sabemos agrupó a líderes de varias comunidades de indios mazahuas, otomíes, tlahuicas y matlatzincas del Estado de México, según señalaba: "Afirmar nuestra conciencia étnica no implica desconocer la conciencia de clase. Creemos que las dos son necesarias. La primera nos hará progresar en cuanto pueblo históricamente diferenciado, y la segunda nos permitirá identificar y combatir a nuestros enemigos internos, como los caciques y otros explotadores, a la vez que nos da un punto de unión con el resto de los explotados del país y del mundo". Sarmiento y Mejía, *op. cit.*

investigación concreta de las temáticas específicas en que se expresa la identidad, la historia y las transformaciones de ésta. Simple y sencillamente se le imputan vagos contenidos sociológicos (organización social, tradiciones, memoria histórica, etcétera).

Esto nos deriva a otra de las grandes polémicas no resueltas entre los antropólogos denominados "etnopopulistas" y los denominados "etnomarxistas".

Los "etnopopulistas" (EP) postulan la permanencia de la identidad étnica específica de cada grupo a través del tiempo y a través de diversas formas productivas y societarias. Sin definir los contenidos de esa identidad étnica que permanece, se ha planteado que la lengua puede ser el "índice sintético de la etnicidad", la "matriz de la identidad étnica",[24] cosa que ya Gamio había formulado en la práctica hace 40 años.[25]

Los "etnomarxistas" (EM), por su parte, plantean que la identidad cambia al cambiar la sociedad y que lo único que permanece es la identidad contrastante o la alteridad étnica.[26]

En el primer caso, el de los EP, aunque no se afirma el tránsito de la identidad de manera inalterable, se reconoce una continuidad, que no aparece iluminada por núcleos temáticos concretos. En el segundo caso se desdeña la continuidad de contenidos étnicos y se postula que lo que trasciende es la simple diferencia. En ambos casos no se caracteriza lo que continúa, o se caracteriza vagamente, y tampoco lo que no continúa; tal vez al no expresarse una continuidad concreta se puede suponer que se reconoce a la identidad étnica como una entidad metafísica que trasciende en el tiempo y en el espacio; esto en el caso de los EP. No obstante, los EM caen en el error que critican, ya que si lo único que continúa es la identidad, sin contenidos, ésta es la que se convierte en una entidad metafísica. Desde otra perspectiva, ya la antropología estructural funcionalista inglesa, por conducto de Radcliffe-Brown, se había planteado el problema del cambio y la continuidad (recordemos los conceptos de estructura social y forma estructural). Según Radcliffe-Brown, la estructura social es la que cambia lenta o rápidamente, parcial o totalmente; en cambio, la forma estructural permanece como reservorio o receptáculo de cualquier contenido social,[27] cambiando muy lentamente.

---

[24] Stefano Varese, *Indígenas y educación en México,* CEE, México, 1983, p. 25.

[25] Manuel Gamio, *Consideraciones sobre el problema indígena,* IIA, Serie Antropología Social, núm. 2, México, 1966, p. 178.

[26] Héctor Díaz-Polanco, *op. cit.,* p. 24.

[27] Alfred Reginald Radcliffe-Brown, *Estructura y función en la sociedad primitiva,* Península, Barcelona, 1972, p. 219 y ss.

A mi juicio, si no se aborda la temática de la identidad con investigaciones concretas, intensas y comparativas, nunca saldremos del atolladero escolástico.

Pasaré ahora a enfocar la identidad nacional y a hacer algunos comentarios al respecto de su temática con el objeto de mostrar brevemente una vía de análisis.

La identidad nacional

En congruencia con el esquema propuesto, la identidad nacional es también uno de los niveles de la identidad, y éste queda ubicado fuera de la dimensión donde se encuentra el nivel de etnia, región o clase. Sale de esta dimensión en la medida de que es, por principio, una identidad institucional. Es un nivel de identidad que queda codificado en la nacionalidad; se puede renunciar a esta identidad a condición de asumir otra identidad nacional o, en su defecto, atenerse al estatuto de apátrida que otorgan las Naciones Unidas.

En principio estamos de acuerdo con identificar el fenómeno de la identidad nacional a partir de que ésta, en palabras de Díaz-Polanco, "involucra una estructura compleja de clases sociales en relaciones recíprocas asimétricas, que encuentran no obstante un terreno común de solidaridad en función de la cual desarrollan una forma particular de identidad..."[28]

Desde otra perspectiva, se ha definido la identidad nacional como "la totalidad social que a través de una comunidad de destino articula e integra a los hombres en una comunidad de carácter".[29] Acotan los autores de esta cita que "el carácter [resultante] no constituye ni una sustancia ni un dato permanente sino una categoría, cuyo contenido está sujeto a constantes cambios históricos; no es inmutable ni algo etéreo sino resultado de la historia".[30]

En ambos casos la resultante del proceso histórico – estructural se concretará en la nacionalidad, y ésta aparecerá como temática de la identidad o como psicología colectiva. Al respecto no podemos dejar de mencionar al grupo *Hiperión* y su esfuerzo editorial en torno al mexicano y lo mexicano como un antecedente, en términos de abordar la problemática de manera directa desde una perspectiva filosófica.[31]

---

[28] Héctor Díaz-Polanco, *La cuestión étnico-nacional,* ed. Línea, 1985, p. 28.

[29] Eliseo Mendoza Berreto, *et al.*, "Identidad nacional y educación", *Pensamiento Universitario,* núm. 40, México, s.f., UNAM, p. 4.

[30] *Ibidem.*

[31] Coordinada por Leopoldo Zea, la colección "México y lo mexicano" enfocó en pocos años el tema en más de 30 títulos, editados por Porrúa y Obregón y posteriormente por Antigua Librería Robredo. Textos que, por lo demás, deberían reeditarse de manera masiva en alguna de las colecciones de la SEP.

En principio, me planteo el momento actual para ubicar los contenidos específicos de la identidad nacional mexicana. Por supuesto, este acercamiento es tentativo; sólo trato de ejemplificar con algunos temas que considero relevantes.

Hoy la conversión de la sociedad mexicana en una sociedad moderna contextúa el discurso de la identidad nacional. Esta preocupación no es actual: ha sido uno de los ejes del discurso del Estado mexicano en los últimos 40 años.

La crisis actual ha tenido como uno de sus efectos acompañar el discurso de la modernidad como meta, con la defensa de la identidad nacional como principio.

Frente al cambio ineludible se postula la continuidad como necesaria. ¿Qué es lo que atenta hoy contra la identidad nacional? La respuesta aparece obvia: la propia modernización.

La identidad nacional, tal cual se acepta hoy, tiene su enemigo principal en lo interno: fundamentalmente en el cambio. Más allá de los ataques insípidos contra las hamburguesas, donde la identidad se juega en la nación misma, a menos que una invasión extranjera pusiese en peligro la autodeterminación institucional, como fue el imperio fugaz de Maximiliano (y aun en este intento el peligro mayor estaba en la propia disgregación nacional).

¿Cuáles serían los temas de la identidad nacional que están en peligro? De manera arbitraria escojo tres temas para ejemplificar, aun parcialmente (dados el espacio y el tiempo de que dispongo), esta situación.

El primero es el tema antropológico centrado en el *aztequismo;* el segundo es el religioso centrado en el *cristianismo católico-guadalupano*, y el tercero es el político centrado en el *priismo*.[32]

Estos tres temas fundamentales bien pueden expresar hoy el sentido de la identidad nacional y, asimismo, indicar algunas de las contradicciones que la modernización nos propone.

El primero de ellos, el antropológico, es de una evidencia con textura de piedra. Como sabemos, la diversidad de grupos autóctonos en nuestro territorio antes de la Conquista fue subsumida bajo la denominación de indios; posteriormente el proceso de independencia utilizó a los aztecas como el paradigma de lo indio. Lo mexicano se expresó en lo azteca (si ya la tribu

[32] No utilizo el tema racial, ya que ha sido abordado de manera más prolija que los citados, aunque puede parecer uno de los temas clave de la identidad nacional. En mayor medida es interesante para nosotros, ya que los antropólogos indigenistas se han vanagloriado explícitamente de ser los constructores del mestizo como símbolo del mexicano. Aguirre Beltrán ha afirmado: “Fue, sin embargo, el movimiento antropológico indigenista el que suministró las bases científicas para la elevación del indio y el firme establecimiento del mestizo como símbolo de la identidad nacional”. *Los símbolos étnicos de la identidad nacional,* México, 1970.

mexica había dado su nombre al país, ¿por qué no los aztecas serían la representación más acabada de su origen?).

La selección de fútbol es la azteca, el estadio central lo es también; si se piensa en un plan económico global para el país, es el Plan Azteca, que cambiará pesos por aztecas; la máxima condecoración nacional es el Águila Azteca.

En principio resulta obvio que se haya elegido a los aztecas como representantes de los indios; era el grupo dominante del sector central antes de la Conquista. No obstante, otros grupos tenían dominio sobre territorios importantes antes de la Conquista, se defendían de los aztecas y se defendieron de los conquistadores (en algunos casos mucho tiempo después de que los mexicas habían claudicado).

Tal vez hubiera sido más congruente para reivindicar la grandeza indígena escoger un grupo más aguerrido y menos sanguinario que los propios aztecas.

Un intento de explicación posible, que pongo a consideración, es el siguiente: la Independencia implicó la constitución de un Estado nacional autodeterminado; en tal sentido, lo más parecido en el pasado prehispánico a un Estado fue la confederación azteca:[33] los criollos, en gran medida artífices ideológicos de la Independencia, no buscaron su antecedente cultural ya que no lo tenían, buscaron su antecedente institucional y lo encontraron con los aztecas.

El mantener hoy esta situación –el aztequismo institucional– puede parecer imposible de cambiar en la conciencia de los “chilangos”, los habitantes de la ciudad de México; en otros sectores del país, tal vez no tanto, y en algunos otros definitivamente no, en mayor medida si existen planes (aunque sean a futuro) para independizar la ciudad de México de los poderes federales.

La modernización implica necesariamente un reparto de las ventajas federales de manera equitativa en la nación; el aztequismo es una de sus trabas ideológicas, y en tal sentido si éste es uno de los temas privilegiados de la identidad nacional, todo intento de modernización lo pone en peligro.

El segundo tema es el religioso, constituido por el catolicismo basado en su guadalupanismo. Como todos sabemos, el guadalupanismo se entronizó como el fenómeno de identidad religiosa durante la segunda mitad del siglo XVIII. A partir de la Independencia el

[33] Enrique Semo Calev, *México: un pueblo en la historia*, en Enrique Nalda [y] Masae Sugawara (coords.), Universidad Autónoma de Puebla, México, 1981.

fenómeno de identidad católica amplió su eficacia al terreno político nacional. La Reforma restó de manera sustancial su preponderancia a la Iglesia, pero el catolicismo guadalupano no vio mermado su poder como factor de identidad. Sólo después de la Revolución, y de manera abierta con el presidente Cárdenas, otras religiones tuvieron posibilidad de acceso para convertir a la población nacional; las últimas décadas han visto el incremento notable de conversos al protestantismo, en cualquiera de sus versiones. Ante esta situación, la Iglesia se ha manifestado abiertamente en contra del protestantismo y diversos grupos han apoyado esto vigorosamente desde posiciones también diversas. Ideológicamente se ha identificado el protestantismo con los estadunidenses (la mayoría son de esa nacionalidad) e inmediatamente se les ha marcado directamente, y en muchos de los casos sin pruebas, como miembros o colaboradores de la Agencia Central de Inteligencia Americana (CIA).

Aun a pesar de que nuestra Constitución permite la libertad de credos, en la práctica las sectas no católicas ven mermadas sus posibilidades de penetrar las conciencias religiosas de los mexicanos debido a múltiples obstáculos. Se ha aducido que los evangelistas protestantes generan conflictos en cuanta región actúan, pero no se ha investigado de manera exhaustiva los contenidos y circunstancias en que estos conflictos se dan. En muchos casos los conflictos provienen de los sectores católicos que, al ver disminuida su grey, responden con incitaciones a la violencia y, curiosamente, a la “defensa” de la identidad nacional.

Cualquier modernización del país implica también la apertura delos procesos de conversión religiosa y la libertad para asumir cualquier religión, para los individuos y para los grupos. (Es tentador suponer que los ideólogos indigenistas del cardenismo, siguiendo a Weber, pensaron veladamente en los protestantes como forma de modernización en su momento.) Hoy por hoy, el cuestionamiento a la Iglesia católica como detentadora monopólica de la conciencia religiosa de los mexicanos es considerado un atentado contra la identidad nacional. Como es de suponer, las altas jerarquías eclesiásticas, al ver en peligro sus privilegios, jugarán las cartas (que pueden ser muchas, como sabemos) que consideren más adecuadas para no perder el poder.

El tercer tema, el del priismo, es tal vez el más complejo de los tres y, asimismo, el más diversificado en su acción identitaria. El priismo, como es sabido, no es simplemente la ideología del partido mayoritario; es más que eso. En ese exceso de significación es en donde radica su función de identidad y no en su carácter de partido mayoritario. Una cadena de igualdades complejas hace depender varios términos de manera indisoluble, por lo menos ideológicamente.

Si bien es cierto que nuestra constitución como nación implicó la formación de un Estado, que cristalizó en un tipo de gobierno y que ha creado un sinnúmero de instituciones poderosas (como pueden ser el Sistema Educativo Nacional, Pemex, Conasupo, ISSSTE, IMSS, etcétera), también es cierto, como dice Manuel Camacho, que "en México el partido de la revolución fue creado una vez constituido el Estado, con el apoyo de la fuerza del Estado desde su origen quedaría en mayor o menor medida supeditado al Estado..."[34]

Esta compleja situación histórica ha hecho que la igualdad Nación-Estado-institución incorpore al PRI como uno de los elementos básicos de la igualdad mencionada. Le denominó igualdad, ya que el cuestionamiento a una de sus partes cuestiona el todo y, por lo tanto, el cuestionamiento del PRI es inmediatamente visto como un cuestionamiento al Estado. Es también, en consecuencia, un cuestionamiento a las instituciones, y es finalmente un cuestionamiento a la nación.

Hoy por hoy, y de manera preponderante, hemos visto que un proceso de elecciones en donde se cuestiona al PRI ha sido interpretado por amplios sectores de diversas ideologías como un peligro para la identidad nacional.

Cualquier proceso de modernización implica necesariamente la distribución del poder entre los grupos que proporcionalmente lo obtengan en elecciones libres; no es posible continuar, si el objetivo es modernizarnos (y parece que no existe otra alternativa), con situaciones confusas en torno a quién ganó unas elecciones.

En tal sentido la ubicación del PRI, en la dimensión política que las votaciones lo coloquen, no significará un atentado a las instituciones, un atentado al Estado y un atentado a la nación. Pero si no somos capaces de desmitificar la igualdad, el priismo es y será una de las trabas ideológicas de la modernización. Por tanto, si el priismo es uno de los temas privilegiados de la identidad nacional, todo intento de modernización del país pone en peligro este núcleo temático.

Los procesos de cambio en los que el país está inmerso, y lo estará por los siguientes años, nos permitirá ver con más claridad si, como resultado del proceso histórico- estructural, la identidad nacional modifica sus núcleos temáticos. Y si es así, ¿qué es lo que queda? ¿Nos quedará un país simplemente con identidad contrastante, o continuarán ciertos temas de la identidad?

[34] Manuel Camacho, "La cuarta reforma del PRI", en *Vuelta,* núm. 21, México, agosto de 1978, p. 20.

Otra alternativa, que ni siquiera considero, es que el país se disgregue en su estructura institucional, lo cual me parece un catastrofismo interesado. Sólo aquellos que obtienen ventajas definitivas a partir del mantenimiento de los núcleos temáticos de la identidad nacional actual pueden mirar al futuro como el fin del país.

Lo más probable es que se produzca una reformulación radical de los contenidos temáticos de la identidad nacional, extrayendo esos nuevos núcleos temáticos de nuestro propio proceso histórico, a partir de que expresan de manera más cabal la nueva situación del país.

Como he intentado mostrar de manera muy sintética con los tres ejemplos de la identidad nacional y con las discusiones en torno a los grupos indios de nuestro país, me parece más factible que, para abordar las temáticas de la identidad, se deba ir directamente a los contenidos o temas específicos en que ésta se expresa en cada nivel y en cada caso concreto, y de esta manera superar la desunión basada en determinaciones generales, cuyo resultado es perpetuar las discusiones, limitando el aporte que la antropología nacional está obligada a hacer a nuestro país.

Conceptos clave

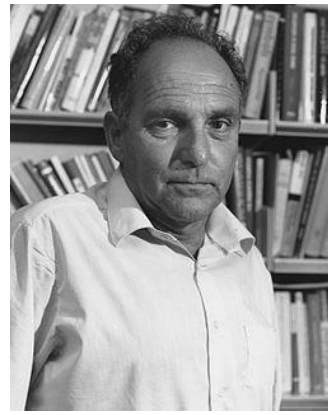
Identidad nacional
Fenómeno identitario
Etnia
Nación
Plano de identidades
Niveles de las identidades
Aztequismo
Guadalupanismo
Priismo

Lectura 3

Gellner, E. (1988). *Naciones y nacionalismo* (Trad. J. Seto). Madrid: Alianza, capítulos 1 y 7.

Pertinencia

El antropólogo Ernest Gellner es uno de los teóricos más influyentes en el estudio del nacionalismo; así se comprueba, por citar un representativo ejemplo, en *Naciones y nacionalismo*, obra de la que aquí se recuperan los capítulos 1 y 7, referidos a la discusión del marco conceptual y a la tipología del nacionalismo, respectivamente.


upload.wikimedia.org

Preguntas orientadoras

¿A qué se refiere Gellner con el “principio nacionalista?

¿Qué es el nacionalismo?

¿Qué es el Estado?

¿Cómo la revisión histórica de las sociedades contribuye a clarificar los conceptos de Estado y nación?

¿Qué idea de cultura subyace a la tipología de los nacionalismo sdel autor, tomando como pista la inclusión el la misma de una variable educativa?

Texto

Capítulo 1. Definiciones

Fundamentalmente, el nacionalismo es un principio político que sostiene que debe haber congruencia entre la unidad nacional y la política.

Ya sea como sentimiento, ya como movimiento, la mejor manera de definir el nacionalismo es atendiendo a este principio. *Sentimiento* nacionalista es el estado de enojo que

suscita la violación del principio o el de satisfacción que acompaña a su realización. *Movimiento* nacionalista es aquel que obra impulsado por un sentimiento de este tipo.

El principio nacionalista puede ser violado de múltiples maneras. Puede ocurrir que los límites políticos de un estado no incluyan a todos los miembros de lo que es la nación, o puede que sí lo hagan, pero incluyendo asimismo gente ajena a ella; o puede que se den ambas situaciones: que no todos los miembros de la nación formen parte de ese estado y que éste incluya gente no perteneciente a esa nacionalidad. Incluso puede suceder que la nación esté exenta de mezcla con foráneos, pero conste de múltiples estados, de tal modo que ninguno pueda invocar ser *el* nacional.

No obstante, hay una forma concreta de violación del principio nacionalista que afecta muy especialmente al sentimiento que le es propio: para los nacionalistas constituye un desafuero político completamente inadmisible el que los dirigentes de la unidad política pertenezcan a una nación diferente de la de la mayoría de los gobernados. Tal puede ocurrir bien a causa de la incorporación del territorio nacional a un imperio mayor, bien porque un grupo extranjero ejerza el dominio local.

Para decirlo en pocas palabras, el nacionalismo es una teoría de legitimidad política que prescribe que los límites étnicos no deben contraponerse a los políticos, y especialmente —posibilidad ya formalmente excluida por el principio en su formulación general— que no deben distinguir a los detentadores del poder del resto dentro de un estado dado.

El principio nacionalista puede fundarse en un espíritu ético, 'universalista'. Puede que haya, y a veces los ha habido, nacionalistas en abstracto, no motivados por ninguna nacionalidad específica propia, que prediquen generosamente su ideario para todas las naciones sin distinción: dejemos que todas las naciones tengan su propio cobijo político y que se abstengan de albergar no nacionales en él. Propugnar tal nacionalismo no egoísta no incurre en ninguna contradicción formal. Como ideario, puede apoyarse en varios buenos argumentos, tales como la conveniencia de salvaguardar la diversidad de culturas, así como la de un sistema político internacional pluralista y la de una disminución de las tensiones internas de los estados.

Sin embargo, a menudo el nacionalismo no ha sido en la realidad ni tan afablemente razonable ni tan racionalmente simétrico. Puede que, como creía Immanuel Kant, la parcialidad, la tendencia a hacer salvedades cuando se trata de uno mismo o del propio interés, sea *la* debilidad humana esencial respecto a todo lo que provenga de los demás, y que inficione al

sentimiento nacionalista, como al resto de las cosas, engendrando lo que los italianos, con Mussolini, llamaban el *sacro egoísmo* del nacionalismo. También es posible que si los nacionalistas tuvieran respecto a los desafueros que comete su nación una sensibilidad tan aguda como la que tienen frente a los que se cometen contra la suya, se deteriorara mucho la fuerza política del sentimiento nacional.

Pero, además de estas consideraciones, todavía hay otras, ligadas a la naturaleza específica del mundo en que nos ha tocado vivir, que van en contra de un nacionalismo afablemente razonable, general e imparcial. Para decirlo del modo más sencillo: en la tierra hay gran cantidad de naciones potenciales. Del mismo modo, nuestro planeta no puede albergar más que un número limitado de unidades políticas autónomas e independientes. Cualquier cálculo sensato arrojará probablemente un número de aquéllas (de naciones en potencia) *muchísimo* mayor que el de estados factibles que pudiera haber. Si este razonamiento o cálculo es correcto, no todos los nacionalismos pueden verse realizados en todos los casos y al mismo tiempo. La realización de unos significa la frustración de otros. Por otra parte, este razonamiento se ve enormemente reforzado por el hecho de que la mayor parte de estas naciones potenciales que existen en el globo viven, o han vivido hasta hace poco, no en unidades territoriales homogéneas, sino entremezcladas unas con otras en moldes complejos. De ello se sigue que en tales casos una unidad política territorial sólo puede llegar a ser étnicamente homogénea, bien exterminando, bien expulsando, bien asimilando, a todos los no nacionales. La poca paciencia a la hora de sobrellevar estas expectativas puede hacer difícil la consumación pacífica del principio nacionalista.

Ni que decir tiene que estas definiciones, como la mayoría de ellas, deben manejarse con sentido común. Tal como se ha definido, el principio nacionalista no resulta violado por la presencia de grupos poco numerosos de residentes foráneos, ni tampoco, siquiera, por la de algún que otro de estos foráneos en, pongamos, una familia dirigente nacional. Lo que no puede establecerse con exactitud es cuántos residentes o miembros foráneos en la clase dirigente debe haber para que el principio resulte violado de forma efectiva. No hay ningún porcentaje estatuido por debajo del cual el extraño sea tolerado de forma pacífica, mientras que por encima de él se torne molesto, pasando a correr peligro su seguridad y su vida. No cabe duda de que esa cifra variará según las circunstancias. Sin embargo, la imposibilidad de estipular una cifra precisa y aplicable de forma general no resta validez a la definición.

Estado y nación

Nuestra definición del nacionalismo estaba supeditada a dos términos todavía no definidos: estado y nación. La discusión acerca del estado puede iniciarse con la célebre definición que Max Weber diera de él, como el agente que detenta el monopolio de la violencia legítima dentro de la sociedad. La idea que subyace bajo esta definición es sencilla y atractiva: en las sociedades plenamente organizadas, como la mayoría de aquellas en que vivimos o deseamos vivir, la violencia particular o sectorial es ilegítima. El conflicto como tal no lo es, pero no puede resolverse de forma lícita mediante aquélla. Sólo puede hacer uso de la violencia la autoridad política central y aquellos en quien delega este derecho. De entre las varias formas autorizadas de mantener el orden, la última —la fuerza— sólo puede ser utilizada dentro de la sociedad por un agente especial, claramente identificado, fuertemente centralizado y disciplinado. Ese agente o conjunto de agentes *es* el estado.

La idea que encierra tal definición concuerda bastante bien con las intuiciones morales de muchos, probablemente la mayoría, de los miembros de las sociedades modernas. No obstante, no acaba de ser del todo satisfactoria. Hay 'estados' —o, en todo caso, instituciones a las que normalmente nos inclinaríamos a dar tal denominación— que no monopolizan la violencia legítima en el territorio que controlan más o menos de forma efectiva. Un estado feudal no empece necesariamente las guerras particulares entre sus vasallos, siempre y cuando sigan cumpliendo las obligaciones para con su señor; de igual modo, un estado que cuente con poblaciones tribales entre sus súbditos tampoco empece la enemistad ancestral entre ellas mientras no pongan en peligro la circulación o los negocios de las neutrales. El estado iraquí, bajo protectorado británico tras la Primera Guerra Mundial, toleraba las correrías tribales siempre y cuando sus protagonistas las comunicasen obedientemente en el puesto de policía más cercano antes y después de la expedición, dejando un metódico parte burocrático de la matanza y el botín. En pocas palabras, hay estados que carecen ya de voluntad, ya de medios, para hacer efectivo su monopolio de la violencia legítima, y que, sin embargo, siguen siendo en muchos aspectos 'estados' reconocibles.

No obstante, por más ajeno que pueda ser como definición general a lo etnocéntrico, es *ahora* cuando el principio subyacente de Weber, con su asunción tácita del estado occidental plenamente centralizado, parece realmente válido. El estado constituye una elaboración

importante y altamente distintiva de la división social del trabajo. Donde no hay división del trabajo ni siquiera puede empezarse a hablar de estado. Pero no toda o cualquier especialización hace un estado: el estado es la especialización y concentración del mantenimiento del orden. El estado es aquella institución o conjunto de instituciones específicamente relacionadas con la conservación del orden (aunque pueden estar relacionadas con muchas más cosas). El estado existe allí donde agentes especializados en esa conservación, como la policía y los tribunales, se han separado del resto de la vida social. Ellos *son* el estado.

No todas las sociedades están provistas de un estado. De ello se sigue inmediatamente que el problema del nacionalismo no surge en sociedades desestatizadas. Si no hay estado, nadie, evidentemente, puede plantearse si sus fronteras concuerdan o no con los lindes de las naciones. Si no hay dirigentes, no habiendo estado, nadie puede plantearse si pertenecen o no a la misma nación que los dirigidos. Cuando no hay ni estado ni dirigentes, nadie puede sentirse frustrado por no satisfacer las necesidades del principio nacionalista. Si acaso, se puede lamentar que no haya estado, pero eso es harina de otro costal. Por regla general, los nacionalistas han tronado contra la distribución del poder político y la naturaleza de las fronteras políticas, pero raramente se han quejado, si es que alguna vez han tenido ocasión, de la ausencia de estado y fronteras. Las circunstancias en que normalmente ha surgido el nacionalismo no han sido por regla general aquellas en que el estado mismo, como tal, estaba ausente, o su realidad seriamente cuestionada. El estado estaba ahí, y de forma manifiesta. Eran sus fronteras y/o la distribución del poder —y posiblemente de otros beneficios— dentro de él las que resultaban cuestionadas.

Esto en sí es ya sumamente significativo. Nuestra definición de nacionalismo no sólo está supeditada a una definición previa y asumida del estado: parece, asimismo, que el nacionalismo sólo emerge en situaciones en las que la existencia del estado se da ya por supuesta. Condición necesaria, aunque no suficiente en absoluto, del nacionalismo es la existencia de unidades políticamente centralizadas y de un entorno político-moral en que tales unidades se den por sentadas y se consideren norma.

A modo de anticipo, hay que hacer algunas observaciones históricas de carácter general acerca del estado. La humanidad ha vivido tres etapas fundamentales a lo largo de la historia: la preagraria, la agraria y la industrial. Los grupos de cazadores-recolectores eran y son demasiado pequeños como para permitir el tipo de división política del trabajo que constituye el estado; por ello, en su interior no se plantea realmente la cuestión del estado, de una institución especializada

y estable que mantenga la sociedad en orden. En cambio, la mayoría de las sociedades agrarias, aunque no todas en absoluto, han poseído un estado. De estos estados, algunos han sido fuertes, otros débiles; los ha habido despóticos, los ha habido también respetuosos con las leyes. En cuanto a la forma, se diferencian enormemente. La fase agraria de la historia del hombre es el período durante el cual, por decirlo así, la existencia misma del estado es una opción. Por otra parte, las formas del estado son sumamente diversas. Durante la etapa de la caza-recolección no se daba tal posibilidad.

En cambio, en la era postagraria, industrial, vuelve a no haber opción; pero en este caso es la *presencia*, no la ausencia, del estado lo que es ineludible. Parafraseando a Hegel, hubo un tiempo en que nadie tenía estado, luego hubo quien lo tuvo y al final lo tiene todo el mundo. Ni que decir tiene que las formas que adopta siguen siendo diversas. Hay líneas del pensamiento social —el anarquismo, el marxismo— que sostienen que, cuando menos bajo ciertas condiciones favorables o que deben propiciarse con el paso del tiempo, se puede prescindir del estado. Claro que hay patentes y poderosas razones para dudar de ello: las sociedades industriales son extraordinariamente grandes y, para tener el nivel de vida al que se han habituado (o desean habituarse fervientemente), dependen de una división general del trabajo y la cooperación increíblemente compleja. En condiciones favorables, parte de esta cooperación podría ser espontánea y no necesitar ninguna fiscalización central, pero la idea de que todo ello pudiera seguir funcionando, de que pudiera existir sin ningún tipo de imposición y control, requiere, para aceptarse, una credulidad mayor que la que nadie pueda tener.

Así pues, cuando no hay estado, no surge el problema del nacionalismo. Ello no quiere decir que surja en todos y cada uno de los estados. Por el contrario, sólo lo hace en *algunos*. Queda por ver cuáles son los que se enfrentan a este problema.

La nación

La definición de nación ofrece mayores dificultades que las que presentaba la definición del estado. El hombre moderno, aun cuando tienda a dar por sentado el estado centralizado (y, más específicamente el estado nacional centralizado), es capaz, sin embargo, esforzándose relativamente poco, de advertir su contingencia y de imaginar una situación social en la que el estado esté ausente. Visualizar el 'estado natural' es una de sus habilidades. Un antropólogo puede explicarle que la tribu no es necesariamente un estado en pequeño y que se dan formas de

organización tribal que pueden catalogarse como de aestatales. En cambio, lo que ya se le hace más cuesta arriba a la imaginación moderna es la idea de un hombre sin nación. Chamisso, un francés *emigré* en Alemania durante el período napoleónico, escribió una convincente novela protokafkiana acerca de un hombre que perdía su sombra; aunque sin duda parte de la fuerza de esta novela radica en la deliberada ambigüedad de la parábola, resulta difícil evitar el pensar que, para el autor, el Hombre sin Sombra es el Hombre sin Nación. Cuando sus discípulos y amistades advierten su aberrante carencia de sombra rehuyen al por lo demás agraciado Peter Schlemiehl. Un hombre sin nación no admite un encuadramiento en las categorías reconocidas y mueve a rechazo.

La visión de Chamisso —si es que fue realmente eso lo que quiso expresar— era muy válida, pero sólo para una clase de condición humana, no para la condición humana como tal en todo tiempo y lugar. Un hombre debe tener una nacionalidad, como tiene una nariz y dos orejas; una deficiencia en cualquiera de estos particulares no es impensable, pero sólo como resultado de algún desastre, y un desastre de un tipo determinado. Todo esto parece obvio, aunque, ¡ay!, no sea cierto. Pero el que haya acabado *pareciendo* tan obviamente cierto es realmente un aspecto, o quizá la misma esencia, del problema del nacionalismo. Tener una nacionalidad no es un atributo inherente al ser humano, pero hoy en día ha llegado a parecerlo.

De hecho, las naciones, al igual que los estados, son una contingencia, no una necesidad universal. Ni las naciones ni los estados existen en toda época y circunstancia. Por otra parte, naciones y estado no son una *misma* contingencia. El nacionalismo sostiene que están hechos el uno para el otro, que el uno sin el otro son algo incompleto y trágico. Pero antes de que pudieran llegar a prometerse cada uno de ellos hubo de emerger, y su emergencia fue independiente y contingente. No cabe duda de que el estado ha emergido sin ayuda de la nación. También, ciertamente, hay naciones que han emergido sin las ventajas de tener un estado propio. Más discutible es si la idea normativa de nación, en su sentido moderno, no supuso la existencia previa del estado.

Así pues, ¿qué es esta contingente —pero en nuestra era, al parecer, universal y normativa— idea de la nación? La discusión de dos definiciones muy provisionales, hechas para salir del paso, nos ayudará a ceñir este elusivo concepto.

1. Dos hombres son de la misma nación si y sólo si comparten la misma cultura, entendiendo por cultura un sistema de ideas y signos, de asociaciones y de pautas de conducta y comunicación.
2. Dos hombres son de la misma nación si y sólo si se *reconocen* como pertenecientes a la misma nación.

En otras palabras, *las naciones hacen al hombre;* las naciones son los constructos de las convicciones, fidelidades y solidaridades de los hombres. Una simple categoría de individuos (por ejemplo, los ocupantes de un territorio determinado o los hablantes de un lenguaje dado) llegan a ser una nación si y cuando los miembros de la categoría se reconocen mutua y firmemente ciertos deberes y derechos en virtud de su común calidad de miembros. Es ese reconocimiento del prójimo como individuo de su clase lo que los convierte en nación, y no los demás atributos comunes, cualesquiera que puedan ser, que distinguen a esa categoría de los no miembros de ella.

Tanto una como otra de estas definiciones provisionales, la cultural y la voluntarista, tienen sus virtudes. Cada una singulariza un elemento realmente importante para la comprensión del nacionalismo. Pero ninguna de las dos es suficiente. Las definiciones de cultura que presupone la primera definición —en el sentido antropológico más que en el normativo— se sabe que son complicadas e insatisfactorias. Probablemente sea mejor abordar el problema utilizando este término sin adentrarnos demasiado en la vía de la definición formal, sino observando lo que la cultura hace.

Capítulo 7. Una tipología de los nacionalismos

Se puede elaborar una tipología de los nacionalismos útil mediante el sencillo expediente de formular todas las posibles combinaciones de los factores fundamentales que se han de tener en cuenta a la hora de la formación de una sociedad moderna. El primer factor que se introduce en este modelo deductivo es el de *poder*. En este caso no hace falta especular con alternativas binarias ni de ningún otro tipo. En una sociedad moderna no hay ninguna razón para plantearse la posibilidad de que no exista un poder centralizado o de que éste esté diseminado. En todos los casos, e inevitablemente, las sociedades modernas son centralizadas, y lo son por cuanto el mantenimiento del orden está a cargo de un agente o conjunto de agentes, y no repartido por la

sociedad. Compleja división del trabajo, complementariedad e interdependencia, movilidad constante: éstos son los factores que impiden que los ciudadanos produzcan y tomen parte en la violencia. Existen sociedades —en especial algunas ganaderas— donde puede darse que el pastor sea a la vez soldado y muchas veces también senador, jurista y juglar de su tribu. Toda o casi toda la cultura de la sociedad parece estar concentrada en cada individuo, en vez de distribuida entre todos de distintas maneras, y la sociedad parece evitar, al menos en su porción masculina, que la especialización alcance un grado muy elevado. Los pocos especialistas que este tipo de sociedad tolera son objeto también de su desprecio.

Sin embargo, lo que se puede dar entre pastores casi nómadas no es siquiera remotamente posible en la compleja sociedad industrial moderna. Los especialistas que la forman no tienen tiempo para abrirse camino desde su oficina hasta su casa disparando, tomar medidas precautorias contra un ataque por sorpresa de miembros de una empresa rival, o unirse con los suyos para llevar a cabo una expedición de castigo nocturna. Puede que los contrabandistas que burlaban la «ley seca» lo hicieran, pero éstos no acabaron siendo el modelo del Hombre de Organización moderno. El tipo de negocios que lleva a cabo la Mafia sólo florece plenamente en áreas donde la ilegalidad dificulta el recurso a agentes coercitivos oficiales. Aun así, este tipo de empresa parecería tener más posibilidades dentro de los negocios lícitos que en los que no lo son. De hecho, los miembros de las sociedades modernas no son especialmente diestros ni duchos en emplear o aguantar la violencia. No obstante, hay sectores de la sociedad moderna para los que en ocasiones no vale esta generalización, como aquellos que han de convivir con la violencia urbana en centros urbanos en descomposición, y, en todo caso, existe una sociedad compleja económicamente, a saber, el Líbano, que parece haber sobrevivido hasta ahora a la desintegración de una autoridad central efectiva con asombrosos éxito y capacidad de adaptación.

No obstante, estas excepciones relativamente minoritarias no restan fuerza a la afirmación básica de que en una sociedad moderna el mantenimiento del orden social no es algo que esté repartido uniformemente por la sociedad —como ocurre típicamente entre los miembros de aquellas tribus con una organización social segmentada—, sino que está concentrado en las manos de ciertos miembros de la sociedad. En pocas palabras, siempre hay unos que ejercen este poder y otros que no. Unos están más cerca de los puestos de mando de los agentes mantenedores del orden que otros. Esto engendra la ciertamente vaga, pero útil, distinción entre los que detentan el poder y el resto, un contraste que nos proporciona el primer elemento de nuestro

modelo simplificado de sociedad moderna que, combinando de distintas formas los elementos que más tarde veremos, generará los diferentes tipos posibles de nacionalismos.

El siguiente elemento del modelo es el acceso a la educación o a una cultura desarrollada moderna viable (considerando aquí, para el caso, equivalentes ambas nociones). La noción de educación o de una cultura moderna desarrollada viable es también bastante vaga, pero, a la vez, útil. Se refiere a ese conjunto de fundamentos que hace a un hombre competente para ocupar la mayoría de los puestos normales en una sociedad moderna y que le permite, por decirlo así, moverse con facilidad en este tipo de medio cultural. Por otra parte, consiste en un conjunto de fundamentos variable y no rígido, y posiblemente ninguno de sus elementos es absolutamente indispensable. Sin duda alguna, saber leer y escribir es uno de los primordiales, pero también es verdad que de vez en cuando individuos hábiles y *débrouillard* se desenvuelven bien en el mundo moderno sin saber hacerlo, logrando incluso amasar fortunas. Lo mismo se puede decir por lo que hace al conocimiento matemático elemental, a un mínimo de competencia técnica, y a cierta predisposición mental a la adaptación que a menudo la vida urbana estimula y, por contra, las tradiciones rurales inhiben. Por lo general, se puede decir —y esto sin duda es importante para nuestra tesis— que es posible que individuos dotados del talento apropiado o subcomunidades bien situadas puedan adquirir este conjunto mínimo por sí solos, pero que una difusión amplia y eficaz presupone un sistema educativo centralizado, cuidado y efectivo.

En relación con este acceso a la educación (entendida como hemos apuntado) podemos encontrar alternativas y diferentes situaciones posibles. En cambio, respecto al poder no las hay: en una sociedad industrial siempre hay unos que lo tienen y otros que no. Esto es lo que nos ha proporcionado nuestro punto de partida: una sociedad *grosso- modo* dividida en detentadores de poder y el resto. Sin embargo, en el acceso a la educación no se da esta distinción previamente determinada. Teniendo en cuenta esta sociedad bifurcada respecto al poder, pasamos a tener cuatro posibilidades diferenciadas: puede ocurrir que *sólo* los que tienen el poder tengan acceso a ella, que utilicen el privilegio que el poder les otorga para reservarse el monopolio de ese acceso; que ambos (los que detentan el poder y el resto) tengan la posibilidad de este acceso; que *sólo* los no detentadores (o algunos de ellos) puedan acceder a ella y los detentadores no (situación no tan absurda, inverosímil o irreal como podría parecer a primera vista); y, finalmente, como a veces ocurre, que *ninguna* de las partes disfrute de las ventajas de tal acceso, o, para decirlo más sencillamente, que tanto los que ejercen el poder como aquellos sobre los cuales se ejerce sean

una panda de ignorantes hundidos —según la frase de Marx— en la estupidez de la vida rural. Esta situación es perfectamente verosímil y posible, no poco frecuente en el transcurso de la historia de la humanidad, y no del todo desconocida incluso en nuestra época.

Estas cuatro posibilidades que han proyectado o, mejor dicho, generado nuestras suposiciones previas (cada una con dos subalternativas en la figura 2, subalternativas que se explicarán) corresponden a situaciones históricas reales. Cuando la categoría de aquellos que tienen el poder se corresponde con la de aquellos que también tienen acceso a la clase de preparación educativa que los capacita para la nueva vida, tenemos algo que corresponde, a la postre, a los inicios del industrialismo. Indefensa ante una situación sobre la que no puede ejercer ninguna influencia y que no comprende, la nueva clase emigrante, falta de poder, que proviene del campo, carece de derechos políticos y se ve sometida a la alienación cultural. Constituye el clásico proletariado temprano que describieron (atribuyéndolo, en buena medida erróneamente, a las posteriores etapas de la sociedad industrial) Marx y Engels, y que pobló a menudo los suburbios de las tierras que más tarde anegó la ola del industrialismo.

La segunda combinación, por otra parte, corresponde al industrialismo desarrollado tal y como es en realidad (y no como equivocadamente se predijo): sigue existiendo una gran discriminación en cuanto al poder, pero las diferencias culturales, educativas y de tipo de vida son mucho menores. El sistema de estratificación es regular y continuo, no está polarizado ni consiste en estratos diferentes cualitativamente. Se da una aproximación de tipos de vida y una disminución de las diferencias sociales, y el acceso al nuevo aprendizaje, a la puerta que da entrada al nuevo mundo, está abierto prácticamente a todo el mundo, si no en términos de perfecta igualdad, sí por lo menos sin excluir realmente a nadie que tenga auténticos deseos de adquirirlo. (Sólo los poseedores de rasgos entropífugos como los descritos han de hacer frente a trabas serias.) La tercera situación, aparentemente paradójica, en la cual aquellos que ejercen el poder se ven en desventaja cuando se van adquiriendo los nuevos fundamentos, es real y constituye una constelación histórica nada rara. En las sociedades agrarias tradicionales los estratos dirigentes suelen estar imbuidos de un *ethos* que va-Iota la guerra, la violencia irreflexiva, la autoridad, la posesión de tierras, el ocio ostensible y el gasto, al tiempo que rechaza el método, la preordenación —ya de tiempo, ya de cualquier otra cosa—, el comercio, la aplicación, el ahorro, el esfuerzo sistemático, la previsión y el aprendizaje mediante los libros. (Después de todo, cómo algunos de estos rasgos llegaron, no obstante, a apreciarse y

preponderar, pasando a caracterizar a los estratos dominantes de la sociedad, es el asunto que trata la más famosa de las especulaciones sociológicas, a saber: el trabajo de Weber acerca del origen del espíritu capitalista.) En este tipo de sociedades, estos rasgos posteriores normalmente sólo se encuentran entre grupos urbanos, comerciales, orientados al estudio y más o menos despreciados, a los que los dirigentes pueden tolerar y perseguir alternativamente. Hasta el momento todo va bien: con el orden tradicional la situación adquiere una cierta estabilidad. El personal puede cambiar, pero la estructura permanece. Los acumuladores de capital orientados hacia el trabajo por lo general no tienen posibilidad de reemplazar a la clase ociosa que consume bienes sin recato, ya que ésta los sangra regularmente e incluso a veces organiza su degollina. (En el caso de los indios, aquellos que obtenían beneficios solían depositar todas sus riquezas en los templos para mitigar o evitar esa sangría económica).

Sin embargo, la llegada del orden industrial en forma de extensión de las relaciones mercantiles, nuevas tecnologías militares y de producción, conquista de colonias, etc., supone la pérdida definitiva de la antigua estabilidad, y en el inestable y turbulento nuevo mundo, al tiempo que los antiguos mecanismos compensatorios de expropiación dejan de ser útiles y efectivos, los valores, modos y tendencias de esos despreciados grupos comerciales urbanos pasan a suponer una gran ventaja y una vía fácil de acceso a las nuevas fuentes de riqueza y poder.[35] La oficina de contabilidad se hace más poderosa que la espada. En lo sucesivo, la utilización de ésta en sí no llevará muy lejos.

Claro está que los antiguos dirigentes pueden olfatear los vientos del cambio y enmendar su proceder. Así ocurrió en Prusia y Japón. Sin embargo, psicológicamente no les resulta fácil en absoluto hacerlo en un lapso breve (a veces, ni siquiera llegar a hacerlo), y con frecuencia no lo consiguen a tiempo. En ese caso el resultado es la situación prevista: son los dirigidos, o al menos algunos de ellos, los que pasan a estar en situación ventajosa a la hora de acceder a una nueva educación y fundamentos.

Por último hay un cuarto escenario: ni los dirigentes ni los dirigidos tienen posibilidad de acceder a los fundamentos pertinentes. Esta es la situación normal en cualquier sociedad agraria

---

[35] Albert O. Hirschman, *The Passions and the Interests,* Princeton, 1977. Desde luego es posible que el espíritu individualista, móvil, precediera muchos siglos la llegada del orden industrial, cuando menos en una sociedad: véase Alan Macfarlane, *The Origins of English Individualism,* Oxford, 1978. Esto no contradiría nuestra tesis, pero podría esclarecer el precoz surgimiento del sentimiento nacional en Inglaterra. Para un resumen del modo en que la presente teoría del nacionalismo encaja dentro de una filosofía social más ' amplia, véase John A. Hall, *Diagnoses of Our Time,* Londres, 1981.

estancada, ajena al mundo industrial, en las cuales dirigentes y dirigidos están hundidos en cualquier combinación que pueda establecerse entre boato ostentoso, superstición, ritualismo, alcoholismo o cualquier otra diversión que pueda auspiciarse en el lugar, y cuando ninguno de los dos sectores quiere o puede subirse al tren del nuevo estilo.

Combinando la (siempre presente) desigualdad de poder con los diferentes posibles modelos de distribución del acceso a la educación hemos obtenido cuatro posibles situaciones: igual acceso, igual carencia de acceso, y acceso inclinado a favor o en contra de los que detentan el poder. Pero todavía no hemos introducido el elemento más crucial desde el punto de vista del nacionalismo: identidad o diversidad de cultura.

No hace falta decir que el término 'cultura' se está utilizando en un sentido antropológico, no normativo; lo que con él se quiere significar es el modo de conducta y comunicación distinto de una comunidad dada. En esta argumentación jamás se utiliza el término 'cultura' propiamente dicho en su otro sentido, como *Kultur*, cultura desarrollada o gran tradición, un modo de conducta y comunicación que el hablante nota de superior, como sentando una norma que debería cumplirse en la vida real, pero que a menudo no lo es, y cuyas reglas suelen codificarse por un conjunto de especialistas que las promulgan y que gozan de consideración dentro de la sociedad. 'Cultura' sin calificativos significa cultura en un sentido antropológico, no normativo; *Kultur* se utiliza como cultura desarrollada. No cabe duda de que la relación entre estas dos clases de 'cultura' es de vital importancia en nuestro trabajo. Las culturas o tradiciones desarrolladas (normativas) que nos interesan especialmente son, desde luego, las alfabetizadas. Por ello en el presente discurso el problema de acceder a ellas se presenta como el de acceder a la educación. Consecuentemente, la expresión «acceso a una cultura» significa acceso a la cultura (en sentido antropológico) que se le niega a una persona en virtud de su calidad de miembro de *otra* cultura, y no en virtud de carencia de 'educación'. Esta aclaración, quizá pedante, es esencial para evitar posibles equivocaciones cuando se siga la argumentación.

Para ahorrar complicaciones desde el principio, la diversidad de culturas se presenta de la forma más simple posible. Emulando a los economistas, que a veces discuten mundos que contienen tan sólo una o dos mercancías, suponemos en todos los casos que, o bien nuestra sociedad es monocultural (todos poseen la misma cultura, en sentido antropológico), o bien que hay *dos* culturas, poseyendo los que detentan el poder una diferente de la del resto. Las

complicaciones que surgen en el mundo real cuando en una misma esfera están presentes simultáneamente tres, cuatro o más culturas no afectan de modo decisivo a la argumentación.

La imposición de esta oposición binaria 'unidad cultural/dualidad cultural' a la tipología tetramembre que habíamos establecido genera inmediatamente ocho posibles situaciones (ver figura 2).

	P	–P	
	–E	–E	
Tipo 1	A	B	Típica situación prenacionalista
Tipo 2	A	A	Situación prenacionalista atípica
	E	–E	
Tipo 3	A	A	Industrialismo temprano sin catalizador étnico
Tipo 4	A	B	Nacionalismo étnico
	E	E	
Tipo 5	A	A	Industrialismo maduro homogéneo (nacionalismo establecido)
Tipo 6	A	B	Nacionalismo clásico occidental liberal
	–E	E	
Tipo 7	A	B	Nacionalismo de diáspora
Tipo 8	A	A	Situación decembrista, pero no revolución nacionalista

Figura 2. *Tipología de situaciones sociales que engendran y frustran el nacionalismo*

– significa negación, ausencia. P significa poder, E acceso al nuevo estilo de educación, y A y B designan culturas individuales. Cada línea numerada representa una posible situación; una línea que contenga las letras A y B muestra una situación en la que dos culturas coexisten en un mismo territorio, y una línea con A y A significa homogeneidad cultural en un territorio similar. Si A o B aparecen debajo de E y/o de P, el grupo cultural en cuestión tiene acceso a la educación o al poder; si aparecen debajo de –E o –P, carece de tal acceso. La situación del grupo dado está indicada por la E *más cercana* y la P que está *encima*.

Lo primero que hay que advertir es que las líneas 1, 3, 5 y 7 corresponden a situaciones donde, cualesquiera desigualdades de poder o acceso a la educación puedan darse, el nacionalismo no tiene donde arraigar por carencia (*ex hypothesi)* de diferenciación cultural. Se pueden dar otros conflictos, y si de hecho se dan resulta un problema muy interesante. La evidencia parece indicar que las clases que engendran los albores del industrialismo (dejemos

aparte la estratificación más uniforme y suave que origina su forma posterior) no se arrojan a un conflicto permanente y siempre en aumento a no ser que haya una diferenciación cultural que proporcione la chispa, el criterio de agrupación que de hecho se adoptó, el modo de identificar tanto a uno mismo como al enemigo.

En 1848, por ejemplo, hubo claramente una buena dosis de conflicto de clases. Tocqueville, a quien no era cosa que le gustara, lo vio de modo tan inconfundible como Marx, a quien sí lo hacía. Pero no fue un fenómeno que se fuera haciendo cada vez más agudo, más incontrolable.

Al marxismo, por otro lado, le complace pensar que el conflicto étnico tan sólo enmascara el conflicto de clases, y cree que en cierto modo sería mejor para la humanidad que esa máscara cayera, que por lo menos la gente se arrancara el velo que les cubre los ojos y se liberara del prejuicio y los anteojos nacionalistas. Pero esto parece una interpretación errónea tanto de la máscara como de la realidad que se oculta tras ella. «El antisemitismo es el socialismo de los estúpidos», se dijo en cierta ocasión; pero no debió de recordarse muy bien cuando se procesó a Slansky ni en las depuraciones que se llevaron a cabo en Polonia en 1968 siendo un régimen socialista el que fomentaba ese antisemitismo. Los trabajadores, dicen, no tienen patria; tampoco, probablemente, una cultura nativa que los separe de los otros trabajadores, especialmente los inmigrantes; diríase, por último, que tampoco los distingue el color de la piel. Desgraciadamente, parece que los trabajadores suelen ignorar —y no porque no se les hayan repetido— estas interesantes y liberadoras faltas de sensibilidad. De hecho, la etnicidad entra en la esfera política como 'nacionalismo' justo cuando lo que requiere la base económica de la vida social es la homogeneidad o continuidad (no el desplazamiento), y cuando, consecuentemente, las diferencias de clase ligadas a la cultura se hacen nocivas mientras que las graduales y no marcadas étnicamente siguen resultando tolerables.

La línea 1 corresponde al industrialismo temprano clásico, donde tanto el poder como el acceso a la educación están concentrados en las manos de unos pocos; sin embargo, en esta línea los desposeídos no se diferencian culturalmente de los privilegiados y, consiguientemente, en último término no ocurre nada, o por lo menos nada muy radical. El conflicto y el cataclismo que predice el marxismo no tienen lugar. La línea 3 corresponde al industrialismo tardío, con un acceso generalizado a la educación y ausencia de diferenciación cultural; en esta línea hay incluso menos razones que en la 1 para esperar un conflicto. Todavía nos queda por discutirla

difícil e importante cuestión de si el industrialismo avanzado como tal constituye en cualquier caso una cultura común que anula las ya irrelevantes diferencias del idioma lingüístico. Podría decirse que cuando los hombres poseen más o menos los mismos conceptos quizá deje de importar que utilicen diferentes palabras para expresarlos. Si esto es así, la línea 3 podría caracterizar el futuro común del género humano cuando el industrialismo se implante en todo el mundo, si es que alguna vez llega a hacerlo. Discutiremos esta cuestión más adelante. La línea 5 da origen una vez más a problemas y conflictos *no nacionalistas.* Un subgrupo políticamente débil es privilegiado económica o educativamente, pero, como no se distingue de la mayoría, puede nadar en la piscina común sin ser detectado; como la proverbial guerrilla maoísta, no concita animadversión.

Las líneas 7 y 8 están exentas de *Problematik* nacionalista por distintas razones: en ellas la cuestión de acceder a una nueva cultura desarrollada —requisito previo para entrar y medrar en el nuevo estilo de vida— sencillamente no surge. Nadie tiene posibilidad de acceso, así que nadie tiene más posibilidades que otros. Este es, sin duda, el elemento fundamental, nuclear, de nuestra teoría: el nacionalismo consiste en el ingreso, participación e identificación con una cultura desarrollada alfabetizada común a toda una unidad política y a toda su población, cultura que debe ser de esta clase si quiere ser compatible con el tipo de división del trabajo, el tipo o modo de producción en el que esta sociedad está basada. En las líneas 7 y 8 no se da este modo ni siquiera en forma de conocimiento o aspiración. No existe ninguna cultura desarrollada, o, en todo caso, ninguna que tienda o sea capaz de generalizarse por toda la sociedad y convertirse en la condición de su funcionamiento económico efectivo. La línea 7 está excluida de la cuestión nacionalista por dos motivos; uno, por las razones que ya hemos dado, y otro, porque además carece de diferenciación cultural, factor que podría dar filo a sus otros problemas, cualesquiera que pudieren ser. La línea 8 es más típica de sociedades agrarias complejas que la línea 7: el estrato dirigente es identificable por una cultura distintiva que sirve como símbolo de rango, disminuyendo la ambigüedad y, por tanto, la tensión. La línea 7, con su continuidad cultural, es atípica en relación con el mundo agrario.

Nótese otra diferencia entre el panorama que subyace a esta tipología y el que suele presentar el marxismo. Como ya se ha indicado, nuestro modelo espera y predice un conflicto vertical entre diversos estratos horizontales, de forma bastante diferente al marxismo, y lo prevé sólo en aquellos casos donde lo 'étnico' (signos diacríticos culturales o de otro tipo) es visible y

acentúa las diferencias en cuanto al acceso a la educación y al poder, y sobre todo cuando se inhibe el libre flujo de personas a través de las difusas líneas que informan la estratificación social.[36] Predice, asimismo, un conflicto en el desarrollo del industrialismo más bien *pronto* que tarde (con la salvedad de que sin una diferenciación étnica/cultural virulenta y decisivamente explosiva el conflicto no surgirá en absoluto, ni antes ni después). No obstante, resulta preferible no ver estas diferencias en cuanto a la predicción aisladamente, sino como consecuencias de las diferencias en la interpretación subyacente.

A este nivel se dan cuando menos dos diferencias muy importantes entre ambos puntos de vista. Una tiene que ver con un tema que los críticos del marxismo han explorado bien y comentado mejor: sus visiones de la estratificación social que engendra el industrialismo (o, para usar sus propios términos, el ‘capitalismo’). Nuestro modelo acepta que en los inicios del industrialismo se dan realmente una polarización y una discontinuidad sociales nítidas, pero también que posteriormente cierta movilidad social, cierta disminución de las diferencias sociales y cierta convergencia de los modos de vida acaban atenuándolas. No se puede negar que siguen existiendo grandes diferencias por lo que hace a la propiedad, pero esto sugiere que las consecuencias sociales reales, tanto ocultas como visibles, de estos fenómenos acaban siendo cada vez menos importantes.

Más significativa resulta la naturaleza de la polarización que se da en la sociedad industrial. Lo que distingue nuestro modelo del marxista es que en él ni siquiera se menciona el control o propiedad del capital. Los únicos elementos que han servido como premisas en el modelo y que se han utilizado para generar nuestras ocho posibles situaciones han sido identidad de cultura, acceso al poder y acceso a la educación. El capital, la propiedad y la riqueza sencillamente se han ignorado, y además de forma deliberada. Estos factores tan respetados en otro tiempo han sido reemplazados por otro llamado genéricamente acceso a la educación, con el que se ha querido designar, como ya se ha explicado, la posesión o acceso a la adquisición del ramillete de habilidades que permite a los hombres cumplir adecuadamente en las condiciones generales de una división del trabajo industrial tal como se han definido. Sostenemos que este modo de enfocar la cuestión está totalmente justificado. El *quid* está en algo que los economistas del desarrollo que propugnan una persuasión *laisser faire* invocan a menudo, poblaciones bastante indigentes (por ejemplo, los culís chinos trasplantados merced a un contrato de trabajo)

---

[36] Véase Tom Naim, *The Break-up of Britain*, Londres, 1977.

responden de forma increíble cuando se les proporcionan las actitudes apropiadas; mientras el capital se vierta en contextos humanos inapropiados, como las ayudas para el desarrollo, nada se logra. El capital, como el capitalismo, parece una categoría sobrevalorada.

Conceptos clave

Nación

Nacionalismo sentimiento nacionalista

Estado

Nacionalismo clásico

Nacionalismo de diaspora

Nacionalismo étnico

Lectura 4

Conversi, D. (2002). Conceptualizing Nationalism: An Introduction to Walker Connor´s Work. En Autor (ed.), *Ethnonationalism in the Contemporary World: Walker Connor and the Study of Nationalism* (pp 1-23). Londres: Routledge.

Pertinencia

Daniele Conversi es doctor en Sociología y Estudios Europeos, estudioso de las implicaciones contemporáneas del nacionalismo: globalización, medio ambiente, fronteras, guerra, entre otras. En el capítulo que aquí se presenta (primero del libro coordinado por él mismo y dedicado a la obra de Walker Connor), Conversi agrupa y pasa revista a las contribuciones más significativas y controversiales del gran teórico del conflicto nacionalista y étnico.

Debido a que los libros de Connor son de difícil acceso y no siempre están traducidos a la lengua española, se incluye esta suerte de resumen con la finalidad de ofrecer una visión panorámica que permita el acceso posterior a las referencias que se consideren provechosas.



0.academia-photos.com

Preguntas orientadoras

¿Cuál es el objetivo del capítulo?

¿Por qué es importante la clarificación terminológica para Walker Connor al discutir el nacionalismo?

¿Cuál es el argumento para asimilar nacionalismo a etnonacionalismo?

¿Cómo diverge la conciencia étnica-nacional de la conciencia cívica?

¿Cuál es la importancia teórica de Weber para la aportación de Connor a la discusión nacional?

¿Por qué se adscribe a Connor a las teorías de la modernoización conflictual?

¿Cuáles son los rasgos emocionales que cruzan al nacionalismo?

Texto

1. Conceptualizing nationalism

An introduction to Walker Connor's work

Vastly neglected until around twenty years ago, nationalism has become the pivotal theme in a number of scholarly, as well as popular, publications. In the wake of the Communist order's dissolution, the number of published works on various aspects of nationalism has been steadily rising, turning into a sweeping tide and a fashionable industry. Walker Connor is one of the scholars of nationalism and ethnic conflict who has contributed most towards establishing a conceptual grounding for this emerging discipline. His pioneering work has tackled systematically the most relevant problems in the field, while identifying its primary fault lines and clarifying its key concepts. Connor's prescience in forecasting current international developments is now widely acknowledged, making him one of the most quoted authors in the field over the past thirty years. In the 1970s and 1980s, when few dared to contemplate the underlying strength of nationalism and secession, he advanced some of the most challenging arguments in this direction. When fewer than a handful of savants indulged in writing on the resilience of ethnic roots, Connor was producing a set of seminal essays. Indicative of the continuing relevance of Connor's contribution is the considerable output of new thinking on the subject that has recently emerged.

This volume brings together a number of specialists who are investigating this area in new ways, adding to the debate pioneered by Connor. Here, a group of the most prominent American and European scholars of nationalism join together to offer a new perspective on themes and issues that have been focal points in Connor's approach and which remain critical to our understanding of nationalism. The contributions reflect approaches drawn from a wide range of disciplines. Before briefly introducing each chapter, we shall first highlight Connor's contribution to the socio-political literature by describing some of the key themes he has

addressed.

Key concepts in the study of nationalism

Walker Connor was one of the first scholars to address systematically the lack of an appropriate terminology in the study of nationalism, particularly in political science.[37] This was a crucial issue, given also that nationalists themselves thrive on such ambiguities.[38] The need for a clear and unequivocal definition of key concepts in the field has been essential. The opening chapter of this volume offers one of Connor's most significant achievements in conceptual clarification.

Political philosophers have pointed to the existence of 'essentially contested concepts'[39]. In the philosophers' view, such an 'essentially contested' character has more to do with the neutrality of these concepts, than with their clarity. Clarity, however, encompasses neutrality: those rare concepts whose definition is universally and univocally accepted are less prone to be misused and tied to the ideological convenience of each scholar and practitioner.

The term preferred by Connor, and since then incorporated in most of the nationalism literature, is '*ethnonationalism*'. This denotes both the loyalty to a nation deprived of its own state and the loyalty to an ethnic group embodied in a specific state, particularly where the latter is conceived as a 'nation-state'. In other words, ethnonationalism is conceived in a very broad sense and may be used interchangeably with nationalism. For instance, Connor subsumes within the same spectrum anti-EC feelings in Denmark, Britain or Norway (Connor 1994a: 168, 1994b), as well as anti-immigrant feelings such as emerged, say, in Switzerland in the 1970s (Connor 1994a: 35, 154 and 177) and, generally, racism and xenophobia. As nationalism refers simultaneously to state and non-state nationalisms, the distinction between the two forms of nationalism is blurred: the emotional attachment to lineage, ancestry and continuity is shared by both those who have power and those who are deprived of it.

However, since such a broad usage of the term lends itself to criticism, further clarification is needed. What all the phenomena described above have in common is a deep

[37] See, in particular, Connor (1978).
[38] For instance, for most Catalan nationalists Catalan nationhood long predates modernity, so they question the usefulness of the terms 'ethnie' or 'ethno-nation'? Wouldn't that downplay or detract from our claims? Why should we adopt the term 'ethnie' if the more conventional and clear term 'nation' is readily available? (Conversi 1997: 6–7). See also Keating (2000), McRoberts (2001) and Payne (2000).
[39] John Gray (1978: 394) argues that 'a concept moves into an area of essential contestability when any use of it involves taking up a partisan non-neutral standpoint with respect to rival forms of life and their associated patterns of thought'.

emotional thrust and, most importantly, the effect of privileging coethnics versus outsiders. This involves a strict form of favoritism or, in van den Berghe's (1987) words, ethnic 'nepotism'. Such favoritism (and accompanying exclusionary practices) derive from the irrational belief that, descending from common ancestors, we all are related and form part of the same 'extended family'. Both Horowitz and Smith have explored this powerful link in depth, and both their contributions to this volume highlight this dimension by relating it to Connor's approach. Ethnicity, then, remains the most central and powerful element in the development of nationalism. But what is 'ethnicity'?

Ethnicity normally refers to a belief in putative descent: that is, a belief in something which may or may not be real. It is a perception of commonality and belonging supported by a myth of common ancestry. Therefore, it does not necessarily suggest tangible elements of culture. It is somehow immaterial. Connor (1993) has stressed the *subjective* and psychological quality of this perception, rather than its objective 'substance'. More generally, 'identity does not draw its sustenance from facts but from perceptions, perceptions are as important or more than reality when it comes to ethnic issues' (Connor 1997: 33). The term ethnicity is a relatively recent acquisition in the English language. According to Glazer and Moynihan, its first sociological use dates back to David Riesman's work in 1953.[40]

In line with coeval mainstream politicians, modernization theorists tended to confusingly substitute the word nation for the very different concept of *state*. For example, at least up to the 1970s, the concept of *nation-building* was meant to define a top-down élites-led project of 'national' construction almost totally detached from any pre-existing popular feeling or socio-anthropological reality. Connor stripped such an undue appropriation of its ambiguous meaning (1972, 1978), revealing that the term provided an ideological disguise for state-building – often in its most authoritarian form. Any process of nation-building insensitive to ethnic nuances and local subjectivities implies a parallel process of *nation-destroying* among minority groups.

The tendency to conflate nation and state also led to a confusion between (1) ethnic (national) consciousness/loyalty and (2) civic (state) consciousness/loyalty. For a long time, political scientists avoided the use of the word 'nationalism' in reference to either separatist or autonomist movements developing outside, or against, the existing state. The nationalism of stateless nations was therefore labelled in several ways, for instance, sub-nationalism, micro-

[40] See Glazer and Moynihan (1975: 1), also quoted in Connor (1994a: 101).

nationalism, ethnic nationalism, ethnism, ethnicism, ethno-regionalism, parochialism, regionalism, or linguistic nativism.[41] By contrast, state nationalism was treated as a given, whereas daily practices of 'banal nationalism' were blatantly ignored (Billig 1995). Most often, state nationalism was assumed to be intrinsically 'civic' (Brown 2000), especially when opposed to the nationalism of stateless nations, which was seen as quintessentially 'ethnic', hence 'primordial'.[42] Connor has very effectively revealed and denounced this blunder. All the chapters in this volume share an awareness of this terminological conundrum.

Connor (1994a: 42) defines the nation as a self-differentiating ethnic group.[43] Two main consequences stem from this definition. First, it postulates a continuity between the ethnic and the national dimensions. Second, the emphasis on selfawareness implies a stress on perception and, hence, on the psychological realm. Given this subjectivity, the *nation* is a self-defining category, that is, it is often not definable externally.[44] In other words, it is the subjective experience of self-awareness that brings the nation into being. And given the connection between ethnicity and nationalism, it also follows that the most quintessentially modernist construction, the true nation-state, is *au fond* an ethnic state.[45]

As stressed by Smith in this volume (Chapter 3), most forms of nationalism havebeen, and are, ethnic. Connor goes further, maintaining that all nationalism is ethnically predicated, and those who employ the term nationalism to refer to a civic identity or civic loyalty are confusing *patriotism* with nationalism. *Ethnos* and *nation* are equivalents: the former derived from ancient Greek, the latter from Latin. It follows that the term *ethnonationalism* is largely tautological, since ethnicity permeates nationalism anyway.[46]

Is hence the nation the modern garb through which previously existing *ethnies* 'modernized' themselves into a world of nation-states?[47] If this is the case, we can then subsume within nationalism all possible trends aimed at the survival and selfpreservation of an ethnic

[41] For a criticism of many of these terms, see Connor (1972, reprinted in Connor 1994a).
[42] Critics of this position include Agnew (1997: 317–24) and Guibernau (1999).
[43] See, in particular, Connor (1994a: 102–103), as well as Chapter 2. Elsewhere Connor (1994a: 202) offers a compatible and empirically testable definition of the nation as the largest group of people who feel that they are ancestrally related, the largest group that can be aroused or energized by appeals to a common blood-link.
[44] As the nation is itself a tool of definition, it cannot be defined in universal terms, that is, abstractly and extra-contextually (Conversi 1995). Sami Zubaida (1978) claims that 'from the point of view of the . . . social theorist, there cannot be any systematic way of designating a "nation". Any attempt to do so can only be a purely arbitrary definition'.
[45] See also van den Berghe (1996).
[46] Connor (1972, 1973, 1978, 1987, 1990). See also Gellner (1983).
[47] See Smith (1998); Conversi (1995).

group. However, as Connor has pointed out, it is impossible to define nationalism in terms of its own goals, in part because the latter are often shifting. If we do that, we end up with endless and imprecise definitions of nationalism.

Challenging the dogma of economism

During much of the Cold War, econo-centric theories permeated socio-political accounts of past and present events. Conflicts were customarily explained as a consequence of backwardness, economic crisis, uneven development or relative deprivation. The prescriptive coda was hence that conflicts could be cured by addressing economic grievances. In the apogee of welfare state politics, economic development became the panacea. This was obviously the flip side of the Marxist dogma reigning in the Eastern bloc. In a classical twist of the human psyche, alleged arch-enemies (liberals and Marxists) ended up resembling each other in their diagnoses and prescriptions. But their titanic clash transformed all other struggles into irrelevant distractions or epiphenomenal appendages.

The powerful direct or indirect influence of Marxism in the social sciences until the 1980s can account for much of the intellectual débâcle. In the 1970s, Connor began what would eventually become an eight-year research undertaking into the relationship between Marxist-Leninism and nationalism. The result was the seminal *The National Question in Marxist-Leninist Theory and Strategy* (Connor 1984a). As a student of comparative nationalism, Connor felt compelled to undertake this project because, as he stated in the book's Introduction, 'The experiences of sixteen states, most of them ethnonationally heterogeneous and accounting *in toto* for approximately one-third of the world's population, are simply too significant to be ignored, particularly when these states claim to have the formula for harnessing and dissolving nationalism.' The formula was called 'Leninist National Policy' and, as analyzed by Connor (1984a: 38), consisted of three injunctions:

(1) Prior to the assumption of power, promise to all national groups the right of self-determination (expressly including the right of secession) while proffering national equality to those who wish to remain within the state.

(2) Following the assumption of power, terminate the fact – though not necessarily the fiction – of a right to secession, and begin the lengthy process of assimilation via the dialectical route of territorial autonomy for all compact national groups.

(3) Keep the Party free of all nationalist proclivities.

Connor documented that the Leninists' first injunction paid handsome dividends. This stratagem was a key element in the assumption and consolidation of power by Lenin, an essential element in the rise to power of Mao-Zedong, and probably the single most important factor in the success of Ho Chi Minh and Tito. By contrast, Connor documented the failure of injunctions 2 and 3. Rather than dissipating within Marxist-Leninist societies, nationalism was growing at both the mass level and within the confines of the parties.[48] It would be difficult to exaggerate the gap between Connor's analysis and the prevalent opinion at the time. At least until the late 1980s, the overwhelming number of scholars, as well as Western governments and their intelligence agencies, in effect accepted the contention that the Leninist states had solved their national question. Those few who, along with Connor, maintained the contrary were treated patronizingly at best.

In the Soviet Union, particularly during the Stalinist years, the entire territory seemed to be firmly under central *apparatchiky* control. George Orwell's novel, *Nineteen-Eighty-Four*, clearly described 'Oceania' as a highly centralized bureaucracy, not a federation of semi-sovereign republics. Indeed, federalism in the Soviet camp was largely fictitious and nominal, as control remained firmly in the hands of the Communist Party. The original Marxist postulate had to be adapted to reality: Lenin's answer to the national question was skilfully devised to keep the empire together. The 'solution' was to give a high degree of formal autonomy to the empire's constituent nations, including a nominal right to *self-determination*. Local élites were either coopted or eliminated. The centre of everything became the Party with its pyramidal disposition of power down to the 'federal' level. But this was supposed to provide a mere provisional framework: in the long run, national loyalties were to be overcome by the creation of a new, allegedly a-national, Soviet man. The granting of autonomous status to most ethnic groups was to be a prelude to the fusion of all nations and races into a mythical *homo sovieticus*. With the advantage of hindsight, it is easy to say that Connor's diagnosis (that national appeals were to

[48] In August 1979 Connor presented his findings at a tension-filled meeting of the International Political Science Association held in Moscow.

prove more irresistible than socio-economic class and ideology) has been fully vindicated by history.[49]

Connor had underlined the sharp distinction in position between Marxists and nationalists. Most socialist regimes subsumed two conflicting flanks within themselves: a Marxist and a nationalist one. This cleavage corresponded to the familiar one present in most Marxist movements: ‘The nationalists would therefore contend that, in a test of loyalties, national consciousness would prove more powerful than all *intra national* divisions, including that of class. Marxists, on the other hand, would maintain that class consciousness would prove the more powerful’ (Connor 1984a: 5). As Connor anticipated, the contrary did indeed occur: nationalism triumphed over socialism virtually everywhere. Indeed, this triumph of nationalism was particularly pervasive in the Socialist camp, that is, among socialist or postsocialist intellectual and political élites.

However, Marxist political praxis also emblazoned the right to self-determination, notably in the works of Lenin and Stalin. Such incongruity between proletarian internationalism and the right to self-determination originated in the specific historical circumstances (post-Wilsonian Europe) and geographical area (crumbling Russian empire) in which Marxist political strategists were simultaneously compelled to operate. ‘Thus, Marxist-Leninist movements have learned to cloak their pre-revolutionary appeals in ethnonational garb’ (Connor 1984a: 357). As Fishman shrewdly pointed out, ‘classist Marxists joined these movements only when they triumphed and then only to capture them from within, since Marxism failed to destroy them from without’ (1980: 80). But nationalist movements have been quick to seize on this ambiguity, by either denying (if already possessing a state) or exalting (if deprived of it) the right of self-determination.

Despite developments in Eastern Europe, economism still represents a conspicuous element within the literature on nationalism, notably among instrumentalists and constructivists (see Chapter 5 by Fishman). As such, it runs counter to a sharp – and so far as this author is aware, publicly unchallenged – criticism of the explanatory power of economic forces set forth in an article by Connor (1984b). The article substantiates that ethnonationalism appears to operate independently from economic variables and that perceived economic discrimination can merely work as a reinforcing variable, as a ‘catalytic agent, exacerbator, or choice of battleground’ (ibid.:

[49] Scholars of different persuasions, such as Ernest Gellner, anticipated the same ‘manifest destiny’ for mankind.

356). To put economic issues at the centre of the analysis means to miss the primary point, namely that ethnic movements are indeed ethnic and not economic.

Modernity and legitimacy: a contrast with Ernest Gellner

In Max Weber's classical aphorism, the state is that institution which exercises 'the monopoly of the *legitimate* use of physical force within a given territory':[50] the emphasis should rightly be on the adjective 'legitimate'. Nationalism is indeed a movement aimed at challenging or capturing the existing political order's legitimacy; moreover, its goal is the state's 'de-' and 're-legitimation'. Connor's own contribution in this volume is a seminal analysis of the centrality of the principle of legitimacy in the study of nationalism. Here he shows how political legitimacy is indeed central to the sustenance of any nation. By their very existence secessionist movements reflect a lack of legitimacy on the part of the central state. The state is no longer seen as representing one's own nation (or nations), hence it is challenged on its own ground.

To take a significant example, the legitimacy of the Francoist state in Spain (1939–75) lasted only insofar as it could guarantee the monopoly of legitimate violence, through a mixture of coercion and consensus. The consensus partly stemmed from the Civil War trauma, which had caused nearly a million deaths, placing Spain on the verge of self-annihilation. The memory of war horrors, including those perpetrated by intra-Republican factionalism, had led most Spaniards to accept Francoism as a lesser evil.[51] Its main justification resided in its 'order and peace' programme, in spite of ruthless repression.[52] Yet, control through both coercion and consensus was shattered by the rise of Basque nationalism in its most radical form to date. As the regime opened up to the West, the state's monopoly of violence was challenged on its own 'terrain', while the emergence of terrorism revealed in turn the regime's widespread lack of consensual legitimacy (Conversi 1997).[53]

But how does state legitimacy relate to the rise of ethnic conflict and competing nationalisms? When the state is unable to reform itself, it is often tempted to use coercion.

[50] Weber (1991: 78, my emphasis).

[51] Aguilar (1998) has argued that this had an effect which reverberated through the transition to democracy as well.

[52] This bears considerable similarities with former Yugoslavia. After the Partisan victory following World War II, people were fed up with violence and longed for a strong state which could protect them. Thus, all ethnic groups supported Tito.

[53] This is a widely recognized phenomenon: for instance, George Schöpflin (2000) has argued that not merely nationalism, but ethnicity itself is the crucible of consent for the modern rationalizing state.

However, by enacting repressive policies to deal with ethnic dissent, the state further loses credibility, hence legitimacy. The adoption of drastic measures reveals the state's critical weakness. In other words, violence itself may delegitimize the state. In self-perpetuating dictatorships, there are fewer open clues to any underlying lack of legitimacy. But the authoritarian system's illusory façade normally collapses as soon as coercion loosens its grip. Coercion and repression figured prominently in pre-democratic Europe. Nation-formation was preceded by long sanguinary wars, which sapped the living strength of ordinary people and their capacity to counter-mobilize.

Like most of the contributors to this volume, Connor grounds his definition of nationalism on Weberian postulates.[54] This orientation is shared by Ernest Gellner, who has produced what is probably the most commented upon theory of nationalism.[55] Both Connor and Gellner regard nationalism as an organizing and a legitimizing principle. For both, *legitimacy* lies at the core of nations and nationalism. Gellner defines nationalism as the principle that 'the rulers should belong to the same ethnic (i.e., national) group as the ruled' (1983: 1). Note that the inverse formula gives *ipso facto* legitimacy to ethnic cleansing: to claim that the inhabitant of a specific constituency must share the same ethnic lineage of its leaders is to give *carte blanche* to mass expulsion and the drastic re-drawing of boundaries to suit the group's pedigree. Moreover, this political precept holds that 'nation and political power should be congruent' (ibid.: 1). This longing for congruence is the historical hallmark of all national–totalitarian attempts to erase ethnic opposition by homogenizing entire areas of the globe.

Gellner, like Connor, envisages the nation as a product of modernity. Yet, there is a difference in the timing and the quality of their assessment. Gellner sees industrialization as the catalyst of nation-formation, whereas for Connor the nation – as a mass, in contrast to an élite phenomenon – materializes as a tangible social formation only with late modernity, notably with the diffusion of compulsory education and conscript armies.[56] Challenging perennialist accounts of the antiquity of nations, Connor's approach is more 'modernist' than Gellner's. In this way,

---

[54] Weber placed 'ethnic group' and 'nation' on the same level, while arguing that 'the sentiment of ethnic solidarity does not by itself make a nation' (1991: 173).

[55] Gellner and Connor belong to two very different academic traditions. Gellner initially knew about Connor's work through Anthony D. Smith (and as Smith's supervisor at the LSE). Mutual contacts between Gellner and Connor date to the 1980s when they attended numerous conferences together, culminating in Connor's visiting position at Cambridge (1990).

[56] The sub-text is that culture and violence are the two alternative ways of moulding the nation (Conversi 1999).

Connor can be identified as a 'late modernist', an interpretation clearly stated in Smith's contribution in this volume (see Chapter 3).

The methodological quality is also dissimilar. Connor and Gellner share much more than is normally acknowledged, but what is implicit in Gellner is made explicit in Connor: Gellner's overarching theory moves in a conceptual vacuum. Nation, ethnicity, language and culture are often blurred in his otherwise crystalline and fascinating explanation of the rise of nations and nationalism. Despite some clear-cut and memorable definitions, a careful reading of Gellner's work reveals that the core of his explanations is *culture* as an organizing principle: a highly formalized standardized culture needs, and is needed, by a state, which in turn becomes its political roof and ultimate protector. Despite the fact that it underlies much of Gellner's definition of the nation, ethnicity is only vaguely addressed as such. The nation is rather the end product of epochal forces of social change. Culture is central to it, but culture is defined mainly in terms of language: thus Gellner's vision can also be said to be 'glotto-centric'. Connor's chapter on nationalism and legitimacy in this volume takes care of some of this confusion by offering a much more parsimonious and trenchant set of definitions.

Modernization and modernism

Various assumptions about the diffusion of nationalism underlie scholarly research. Throughout the 1960s, 1970s and, to a certain extent, during the 1980s, the modernization paradigm dominated political science.[57] Modernization theorists, epitomized by Karl Deutsch and other post-war political scientists,[58] emphasized that increased communications would erase ethnic cleavages and result in the successful achievement of 'nation-building'.[59] As mentioned earlier, this model was analogous to the one blazed abroad by its Soviet 'anti-thesis': both mirrored each other. According to Deutsch (1966), modernization is characterized by the presence of 'social mobilization', that is, the process through which the ancestral bonds within the individual's value

---

[57] The modernization paradigm is not to be confused with *modernism*. On the latter, see Smith (1998).
[58] For a critique of the modernization paradigm, see Ferrarotti (1985) and Gusfield (1967).
Moreover, after the Iranian revolution in 1979, the conventional view that modernization automatically leads to secularism has also been questioned. This of course may overlook the fact that 'political religion', as Gellner would argue, is merely a form of nationalism and modernization, rather than a return to tradition. The collapse of the Soviet Union has dealt a *coup de grâce* to the 'social mobilization' paradigm still held by Deutsch's imitators and epigones.
[59] Deutsch is the principal source of the modernization theory as applied to the studies of nationalism. For a devastating critique of Deutsch's view, see Connor (1972).

system are eroded, and by which these individuals become freely available to new forms of socialization. Such theory remained the unchallenged dogma in social science for nearly thirty years following World War II.

In his own adaptation of modernization theory, Connor (1972, 1973, 1987) perceived a very different consequence for nationalism flowing from increasing contacts and communications: nationalism spreads as communications spread.[60] In particular, this is the foreseeable reaction by peoples who undergo the steamrolling action of nation-building:

> The rapid spread of literacy, the greater mobility of man, made possible by revolutionary strides in the form of transportation and communications, have rapidly dissipated the possibility of cultural isolation . . .These developments not only cause the individual to become more aware of alien ethnic groups, but also of those who share his ethnicity.[61]

Connor's approach has hence been identified as belonging to *conflictual modernization theories*, which replaced the previous *melting pot modernization theories* of Deutsch and others (Newman 1991).[62] The former stresses that modernization leads to the reinforcement of current ethnic identities, the latter that it leads to amalgamation, fusion (in Marxist-Leninist jargon), assimilation, or the merging of identities. Most classical modernization theory generalizes and extrapolates such conclusions from the experience of immigrants into the American context. It is an entirely different matter to apply the same concepts to territorially-based, indigenous minorities. For this purpose Connor has distinguished 'homeland' from immigrant societies (Connor 1994a: 81–82 and 154–155; and 2001: 53–57).[63] As policy-makers can no longer ignore, assimilation, especially forced assimilation, of homeland-based minorities is not a harbinger of integration. On the contrary, it has often a boomerang effect. More often than not, conflict and assimilation are consummate bed-fellows (Conversi 1999). Even in immigrant societies there is

[60] See Connor (1972, 1973).
[61] Connor (1973: 3–4).
[62] Conflictual modernization theorists eventually include Anthony D. Smith (1998) and Tom Nairn (1977). Eric Hobsbawm (1994) has also reckoned the spread of nationalism as a reaction to several aspects of modernization, particularly secularism.
[63] From a political philosophy viewpoint,Will Kymlicka (1995, 2000) has also stressed the conceptual difference between the immigrant experience and that of indigenous, ethnonational or homeland people. For the 'border case' of the Mexican-Americans, see Connor (1985).

now a debate whether assimilation is feasible or even desirable, although it is still expected to occur.

The importance of modernity for the rise of nationalism is accepted almost universally by scholars of nationalism, with a few partial exceptions (for instance, Hastings 1997). Even ethno-symbolists, notably Anthony D. Smith, agree that nationalism is an intrinsic characteristic of the modern world (Smith 1981: 37).[64] Other scholars, such as Tom Nairn (1977), go as far as seeing modernization as the foremost cause of international conflicts. By dismantling local boundaries, economic development and market forces provoke 'atavistic urges' leading to conflict, hatred and wars. Contrary to the vision of Kant and other philosophers, the global spread of trade and commerce did not lead the world on a highway to universal peace. The century of trade expansion and unmitigated Western supremacy has also been the century of total war, genocide and unequaled miseries, often under the double banner of rapid modernization and the defence of the homeland. Thus, there is a direct link between modernization, animosity and nationalism (Nairn, cited by Smith 1981: 39). My own research suggests that the impact produced by industrialization and modernization was perhaps the most relevant factor in the rise of anti-state nationalism in Spain (Conversi 1997).

Anthropologists, since at least Frederick Barth (1969), also envision ethnic identity as the outcome of intense interaction and transactions between groups.[65] Indeed, both modernists and perennialists (in particular, Armstrong 1982) concur that ethnic boundaries are strengthened in response to intense interaction. However, the ultimate price may be at the expense of culture, and cultural erosion is apt to lead to further and deeper conflict.[66]

Nationalism as an emotional bond

Perhaps the most commonly attacked of Connor's viewpoints is his focus on the non-rational, emotional and unaccountable nature of nationalism. The three chapters of this volume by Smith, Horowitz, and Fishman deal specifically with this dimension. Academic criticism has often targeted any alleged 'psychologist' emphasis on the 'need to belong'. Therefore, this need

---

[64] This thesis is shared by most historians (Kohn 1955: 10–15; Hobsbawm 1994; Seton-Watson 1977) and anthropologists (Gellner 1983).

[65] In Barth's words, 'though the naïve assumption that each tribe and people has maintained its culture through a bellicose ignorance of its neighbours is no longer entertained, the simplistic view that geographical and social isolation have been the critical factors in sustaining cultural diversity persists' (1969: 9).

[66] On the relationship between cultural erosion, assimilation and the spread of ethnic violence, see Conversi (1999).

remains largely disregarded, neglected or at least unexplored, in spite of its universality. At the same time, many studies assume it as a background, supplementary or even underlying theme. Waking up in amazement to the 'revival' of ethnic feelings, scholars were belatedly compelled to address the unexpected endurance of ethnic attachments. But any such academic bewilderment had to confront the issue of the *persistence* of the 'need to belong'.[67]

Nationalist movements are often thought to manifest a solipsist attitude. Connor rightly points out the 'general insensitivity that one national group and its leadership customarily exemplify towards the rights of other groups' (1973: 15–16). This clearly points to the deep non-rational character of even the most rationally-looking nationalist movement: 'irrationality' resides precisely in the incapacity to coordinate one's efforts with those of potential allies, simply because the latter do not belong to the same ethno-biological pool.[68] His anti-universalist bent is incompatible with rational thought. On the one hand there may be a sensible motive in many people's historical aversion against universalism and cosmopolitanism. On the other hand the incapacity to coordinate efforts with other groups is often selfdefeating, as most twentieth-century wars have demonstrated. However, there have been instances in which 'inter-nationalist' cooperation has worked well, at least for some time.[69]

But Connor's crucial point on the unreasonable, illogical, unsound character of most nationalisms must be underscored:

> The peculiar emotional depth of the 'us'-'them' syndrome which is an intrinsic part of national consciousness, by bifurcating as it does all mankind into 'members of the nation' versus 'all others' appears thereby to pose a particularly severe impediment to coordinated action with any of the 'others'.[70]

---

[67] It should be noted that Connor has never employed the phrase 'need to belong'. A 'need to belong' can relate to all sorts of groups – social, professional, peer, class, civic, etc. Connor avoids the phrase because, standing alone, it does not explain why the ethnic group should exert a particularly emotional magnetic attraction.

[68] In discussing the nature of the ethnonational bond, Connor insisted on the adjective '*non-rational*' rather than 'irrational'. In doing so, he hoped to convey that the bond was not opposed to reason, it was simply outside the sphere of reason or, to quote the title of one of his articles, it was 'Beyond Reason' (Connor 1993).

[69] On the solidarian relationship between different nationalist movements (Basque, Catalan, Quebecois, Irish, etc.), see Conversi (1993). Note the wave of sympathy for the Baltic peoples and the rush for recognition of their self-determination as independent nation-states in Central Europe (Hungary, Poland, etc.) and Northern Europe (Iceland and other Scandinavian countries). A common feature was the ideal that small nations should support each other (George Schöpflin, personal observation).

[70] Connor (1973: 17).

It seems that one group, as soon as it has grasped the levers of state power, is unable to recognize any legitimacy or validity in the anti-state sentiments of other groups. This has indeed happened in post-Soviet Eastern Europe: Azeri versus Armenians in Nagorno-Karabagh, pan-Romanian nationalists fighting Russian separatists in Moldova, Georgians suppressing Ossetian autonomy immediately after achieving independence. It has occurred during the early stages of de-colonization (as in Sri Lanka, Indonesia, Israel and many other states). The phenomenon dates back to the very inception of nationalism as *the* legitimizing political principle (whenever one wishes to identify its birth). In his London exile, Giuseppe Mazzini had discovered how the supra- or inter-national project of a Young Europe had ineluctably foundered in the face of the instinctive solipsism of all the various 'Young' movements (Young Italy, Young Ireland and the like), eventually leading several decades later to its most xenophobic and bloodthirsty avatar, the Young Turks. This irrationality leads ultimately to a widespread sense of *sacro egoismo* and an all-pervasive moral relativism: 'Though very sensitive to real or imagined threats to the survival and aspirations of one's own group, appreciation of this same sensitivity among other groups is apparently very difficult to project'.[71] As Zygmunt Bauman rightly reminds us:

> few known nations enthusiastically endorsed the right of the others to the same treatment they claimed for themselves . . . The national game has been a zero-sum game: sovereignty of the other has been an assault against one's own. One nation's rights were another nation's aggression, intransigence or arrogance (1989:54).

In this extreme form of Hobbesian individualism, nationalism reveals its nonrational, often self-defeating, character. The abdication of universal reason is, however, shared by nationalism with many other forms of group behaviour. But, as Connor puts it, it is the particular link between groupness (and hence exclusion) and ethnicity (hence, putative descent and kinship) which makes it particularly impermeable to rational reasoning.

The European Community is supposed to provide one of the first contemporary historical alternatives to the irrationality and mutual exclusiveness of nation-states. But, shortly after the time of the Maastricht Treaty signing (7 February 1992), when 'European Union' was the incontrovertible shibboleth, Connor (1994b) anticipated that the project was failing to achieve a

[71] Connor (1973: 16).

popular mandate, while ethnic sentiments were stirring below the surface in the form of both state and stateless nationalism.

A critique of intellectual elitism

One of Connor's most intriguing themes is his critique of Western intellectual elitism (Connor 1994b). This refers to two aspects: first, the prevalent attitude of post-war scholars dismissing ethnonationalism as a quaint phenomenon whose days were numbered – and irremediably so; and second, and most importantly, the almost exclusive focus on élites as key, indeed unique, protagonists of mass political processes.[72] As for the first, the issue of scholarly estrangement from reality and ivory towers is touched upon by John Stone (Chapter 7). A cavalier tradition of superciliousness has percolated through most post-war studies of nationalism in Western, particularly British, academia. One obvious reason has been the reaction to the extreme horrors brought about by nationalist excesses associated with the two World Wars. But much of the patronizing top-down language is often derived from several overlapping traditions: part of mainstream Liberal thought, as in the case of Kenneth Minogue (1967) and Elie Kedourie (1960);[73] or of the competing Marxist viewpoint, as in the case of Eric Hobsbawm (1983).[74] Or it may be a question of blasé inflection: even Benedict Anderson's (1983) wonderfully evocative portrayal of the rise of vernacular nationalisms betrays an occasional condescending tone in his choice of words (especially, the all-famous and oft-misquoted title of his book, *Imagined Communities*) from Britain's Liberal-Marxist tradition – though without a hint of imperial arrogance. But, despite the technological stress on 'print' and the materialist emphasis on 'capitalism', the idea of an 'imagined' community remains the pinnacle of subjectivism.

As for the second issue, the analytical focus on élites as the only significant factor is a widespread practice: Gellner' s approach is elitist insofar as he considers urbanized masses as a vacuum needing to be filled from above with cultural content. Gellner was also unable to resist the use of elitist jargon, although this often involved a recourse to witty irony, as in his famous representation of 'Ruritania'.

[72] In contrast to Walker Connor, my own approach is more centered on the role of culture and institutions and, consequently, on the role of *élites* who have been shaping both of them. Particularly crucial is the binding role of a distinctive culture or, in its absence, more confrontational forms of political mobilization (Conversi 1997, 1999). In this respect, my position explicitly departs from Connor's emphasis on mass emotions.

[73] For a critique of the limits of mainstream liberal thought in this respect, see Kymlicka (1995).

[74] For a critique of Hobsbawm, see Hastings (1997) and Smith (1998).

An author who followed precisely the opposite trend was Liah Greenfeld (1992), who can be usefully compared to both Gellner and Connor. Greenfeld's work can be seen as vindicating the prominent place of ideas in human development, hence as representing an implicit, but cogent, critique of Gellner's structuralism.[75] Yet, in doing so, she adopted an even more élite-focused approach: Gellner may have been an elitist in virtue of his Oxbridge academic upbringing, but he was not theoretically nor methodologically so. Indeed, nationalism in his view is the product of epochal wide-ranging social changes permeating the whole social spectrum, not just the whimsical outcome of elitist dreams. Moreover, whereas modernization for Gellner inevitably led to nationalism, for Greenfeld the opposite holds true: nationalism is the causal factor leading to modernity. In other words, it is the nationalist idea which creates the basis for the advent of modernity. But, in order to determine that ideology prevails over material conditions, the focus must be on the spread of ideas rather than on social structure. In turn, this inevitably implies a focus on *élites*, particularly the intellectuals as creators and producers of those ideas.

In contrast, Connor (1990) argues that a nation is not brought into being when its élites decide it to be so, but when the 'subjective' experience of nationhood pervades the larger social body. In order to be called such, a nation has to exist in the feelings and daily experience of ordinary people. A nation does not rise in the mind of intellectuals alone, but is realized when there is a widespread belief in belonging to a nation.[76] A certain resemblance to Ernest Renan's (1823–1892) view of subjectivism (the nation as a 'daily plebiscite') can be recalled here. However, Connor's *analytical* subjectivism can be opposed to Renan's *political* subjectivism, as Renan simply identifies popular human experience as the central feature of 'nation-ness'. In Connor, subjectivism is the upshot of common political experiences and shared feelings, not merely of an élite's vision. Such a subjective feeling can be brought about by *longue durée* processes in which institutions such as the state, the army, the Church and mass education are involved, but it cannot be treated as the invention of arbitrary attempts by nation-builders, especially if the latter clash with a deeply established sense of ethnic continuity.

[75] Yet, Gellner is mentioned only briefly in a footnote as representative, with Ben Anderson, of 'the conventional view' (Greenfield 1992: 496).

[76] This contrasts with Liah Greenfeld's argument that a nation is when the intellectuals begin to conceive it. See Greenfeld (1992,1997).

Conceptos clave

Nacionalismo-etnonacionalismo

Nación-etnia

Estado

Etnicidad

Conciencia nacional-étnica

Conciencia cívica

Cuestión nacional

Modernización

Tradición teórica weberiana

Teorías de la modernización conflictual

Componente emocional en el nacionalismo

Unidad de competencia II. La multiculturalidad desde perspectivas disciplinarias



zerottonove.it

Objetivo

El alumno diferenciará los conceptos base que constituyen una teoría de la multiculturalidad a través de perspectivas multidisciplinarias con base en conceptos como multi, pluri, interculturalidad, consenso, pertenencia, identidad, ciudadanía y etnia; para estimular con ello la comprensión de la alteridad con miras a recrear condiciones de convivencia intercultural de respeto.

Competencia

Diferenciar los conceptos base que constituyen una teoría de la multiculturalidad para explicar los procesos culturales que permiten explicar los procesos culturales que permiten las interacciones entre sociedades y grupos, y que en algunos casos generan conflictos sociales.

Contenidos de la UC

Conocimientos: Conceptos: Comprensión de los siguientes conceptos: Multi y pluriculturalidad, pluralismo, consenso, pertenencia, identidad, alteridad, ciudadanía.

Habilidades: Capacidad argumentativa y descriptiva. Capacidad selectiva de conocimientos. Búsqueda y manejo de información. Capacidad de participación individual y colectiva.

Actitudes: Diálogo, empatía, apertura, sensibilidad.

Material de lectura

Lectura 1

Baumann, G. (2001). *El enigma multicultural: Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas* (Trad. C. Ossés Terrón). Barcelona: Paidós, capítulo 2.

Pertinencia

Como antropólogo social-cultural, Baumann desarrolló un amplio y reconocido trabajo de campo que sustenta sus obras en materia de multiculturalidad e identidad nacional en relación con el cambio social. Se trata de un autor de provechosa y amena lectura que, a pesar de ello, se encuentra infravalorado y prácticamente obviado en la discusión cultural que se desarrolla en nuestro país.

En seguida, para abrir las lecturas referidas a la multiculturalidad vs. interculturalidad, se presenta el capítulo 2 de *El enigma multicultural.*



easaonline.org

Preguntas orientadoras

¿Cuál es el objetivo que se plantea el autor en este capítulo?
¿Cuáles objeciones pondrías al método que propone Baumann para abordar el enigma multicultural en este capítulo?
¿Cómo se manifiestan las visiones racional y romántica que coexisten al interior del Estado-nación moderno?
¿Cómo difiere la etnicidad de la identidad cultural?
¿En qué sentido y con qué resultados políticos se considera a la religión como una forma de cultura?
Para ti, ¿hace sentido la frase "culturalmente católico" que el autor usa para identificarse a sí mismo?
En el texto hay una decidida extensión del tratamiento a la acepción esencialista de cultura por encima de la acepción procesual, ¿a qué lo atribuyes?

Texto

2. Del sueño al propósito: el triángulo multicultural

La cultura nacional, la cultura étnica , la religión como cultura

Le preguntaron a un filósofo sobre qué se apoyaba la tierra:

— Sobre una tortuga, dijo el filósofo.

— ¿Y sobre qué se apoya la tortuga?

— Sobre una mesa.

— ¿Y sobre qué se apoya a mesa?

— Sobre un elefante.

— ¿Y sobre qué se apoya el elefante?

— No seas tan curioso (H. D. F. Kitto, 1951, pág. 175)

El método que adoptamos… consiste en las siguientes operaciones:

1) definir el fenómeno que hay que estudiar como una relación entre dos o más términos, reales o supuestos;
2) construir una tabla de posibles permutaciones entre estos términos;
3) tomar esa tabla como el objeto de análisis general que, solo a este nivel, pueda producir las conexiones necesarias [con] el fenómeno empírico considerado al principio y siendo sólo admisible una posible combinación entre ellas (Lévi-Strauss, 1964, pág. 16).

El primer vértice del triángulo multicultural es el Estado, en particular, el llamado Estado moderno o Estado-nación occidental. La élite gubernamental del Estado, así como sus hegemónicos medios de comunicación y su dominante cultura cívica, que determinan las oportunidades en la vida de muchas personas, ya se consideren como mayorías o como minorías a través de un criterio u otro. De hecho, precisamente esos poderes con frecuencia determinan a quién se le considera como una minoría y a causa de qué diferencias, ya sean étnicas o religiosas, cívicas o sexuales, históricas o míticas. Aunque la elección de este punto de partida puede parecer obvia, es muy útil para echar una breve mirada detrás de la fachada de de esta identidad. El Estado-nación occidental es una amalgama peculiar de dos filosofías aparentemente

irreconciliables: el racionalismo, es decir, la búsqueda de un propósito y una eficacia, y el romanticismo, es decir, la búsqueda de sentimientos como la base de toda acción.

Por una parte, el Estado-nación moderno creció a raíz de las necesidades económicas y geopolíticas de la primera Europa moderna. A partir del año 1400 aproximadamente, los europeos experimentaron una expansión de la población con una producción tecnológica no expansiva. Para aliviar su presión demográfica y las limitaciones en la tierra pusieron en marcha una serie de guerras territoriales durante los primeros cien años. En el interior de Europa se había llegado a un punto muerto: el continente no crecía y todos los recursos disponibles se derrocharon en una interminable sucesión de guerras mutuas. La segunda estrategia fue colonizar los territorios de ultramar que se encargaron de pagar las deudas durante unos doscientos años más. Pero incluso esta válvula de escape tuvo su final. Tanto la primera guerra mundial (1914-1918) como la segunda guerra mundial (1939-1945) pueden interpretarse como luchas entre una serie de potencias para dominar el resto del mundo. Los gobiernos norteamericanos, que tenían una visión distinta del colonialismo, se las arreglaron para desmantelar los viejos imperios que eran propiedad de los europeos en un plazo de quince años (aproximadamente entre 1945 y 1960) y, en su lugar, instauraron un nuevo colonialismo de libre cambio, o la "globalización de la Coca-Cola". Sin embargo, lo que sucedió en ese intermedio fue la aparición de un nuevo culto al Estado-nación al estilo occidental como última entidad para configurar el mundo. A este culto se le conoce como la doctrina de la soberanía, el mito de la fundación de cada Estado desde entonces y hasta ahora. La soberanía del Estado-nación es la doctrina del avance de la expansión económica por medio del establecimiento de un monopolio territorial basado en el uso legítimo de la fuerza física. El Estado es el único que declara guerras y redacta los tratados de paz, controla la fuerza policial y las prisiones y regula cuándo un ciudadano puede llevar armas. Al utilizar este monopolio de la fuerza para proteger, controlar y expandir la actividad económica, es estado podría funcionar, o se le podría considerar como el proveedor más racional de bienestar público (de Swan, 1988).

Por otro lado, de una visión romántica de la etnia como la base para la creación del Estado y el levantamiento de una nación nace otra fuente del moderno Occidente. Las fuentes de este romanticismo se remontan al siglo XVIII, unidas con frecuencia al nombre del filósofo Herder, a quien aludiremos más adelante. La idea es bastante sencilla: el mundo está habitado por personas y cada una de ellas tiene su cultura. La expresión final de esta unidad cultural es la creación de un

Estado, un acto que eleva al grupo étnico o cultural al estatus, algunos dirían a la libertad, de una nación. La simplicidad de este punto de vista resulta seductora y volveremos a él para eliminar sus peligrosos errores.

El segundo polo de multiculturalismo es el concepto de que la etnicidad es lo mismo que la identidad cultural. La idea de etnicidad tiene una gran ventaja sobre la de "Estado": nadie necesita un pensamiento abstracto para saber lo que es. La etnicidad implica una serie de raíces: de dónde provengo, qué es lo que me hace ser lo que soy, en una palabra, la identidad nacional. O al menos así parece. Por muy familiar que nos resulten esas intuiciones, ese es un fuerte golpe al replanteamiento del sueño multicultural. El absolutismo étnico no es ni políticamente útil ni tampoco siquiera sostenible como análisis. Incluso los científicos sociales, a quienes no se les conoce por su radicalismo, lo han descartado completamente durante casi cincuenta años. ¿Qué tiene de malo entonces la etnicidad, la mera identidad de uno o la identidad étnica como algo absoluto?

Si tenemos en cuenta los detalles externos, la idea de etnicidad apela, en primer lugar y principalmente, a la sangre desde el pasado. Invoca a los antepasados biológicos y luego reclama que las identidades actuales descienden de esos antepasados. Eso se puede realizar para la crianza de perros, pero no se puede aplicar a los seres humanos. De las muchas falacias que implica, solo voy a mencionar cuatro de ellas. La primera, el linaje, es decir, el rastro de las personas dejado por sus antepasados en un acto de memoria presente, opuesto a un auténtico acto de comprobación genealógica. Incluso pueblos como los nuer, que dependen de los orígenes para su orden social general, revisan sus recuerdos genealógicos y los adaptan a sus necesidades de cambio (Evans Pritchard, 1940, 1951). La segunda, ni siquiera un linaje individual científicamente determinado puede establecer una serie de modelos de conducta o de preferencias entre los seres humanos. La genética puede influir en nuestro aspecto e incluso en nuestros horizontes, pero se puede transformar a la luz de las decisiones individuales y de la experiencia: compremos el rostro e el cuerpo de cualquier par de gemelos que eligen diferentes trayectorias profesionales o modelos de comportamiento para seguir. El caso es incluso más evidente en lo que se refiere al comportamiento: uno no ha nacido simplemente para actuar o sentir como habitualmente lo hace. En su lugar, lo que decide la vida de cada uno son los actos y las actitudes que uno toma ante la cultura, o culturas, que identifica como la suya propia. Por lo tanto, es una

cuestión de percepción y voluntad mediatizado por la cultura o de cultura mediatizada por la percepción y la voluntad.

Tercero, y a escala colectiva, ni siquiera los biólogos más racistas han sido capaces de establecer, a pesar de los generosos fondos procedentes de los eugenicistas en Norteamérica y de los fascistas en Europa, ningún vínculo de cualquier tipo entre la raza o la etnicidad y las propiedades mentales, el comportamiento o incluso las preferencias por cualquier tipo de comportamiento. El término “raza” es en sí una engañosa ficción del siglo XIX y el término “etnicidad” en su presumible sentido biológico es su fotocopia de finales del siglo XX. Sus rasgos son más imprecisos, pero el diseño de la imagen es igual de negativo. Incluso aunque el comportamiento humano estuviera determinado por la genética, cosa que no es cierta, las diferencias genéticas entre los seres humanos son demasiado pequeñas para justificar las diferencias culturales que todos conocemos. La variedad genética total entre todas las especies humanas no afecta más que al 4% de la reserva de genes que compartimos y aunque inciden en el aspecto físico, carecen de cualquier importancia a nivel mental, por no hablar del cultural. Lo que pueden observar los biólogos al observar esas limitadas variedades no son los límites entre las “razas”, sino entre “cadenas” de distribución. “Cadenas” es el término introducido por Livingstone y Dobzhansky (1962) para describir como cada uno de los distintos factores genéticos muestra sus propios picos estadísticos a o largo de todo un continuo de población humana. Puesto que los picos no se agrupan sino que se rebasan unos a otros en puntos aleatorios a lo largo de todo el espectro, demuestran con total claridad la “no existencia de razas humanas” (pág. 279).

Finalmente, al igual que la gente hace hincapié en los distintos aspectos de su lenguaje, comportamiento y estilo en diferentes situaciones, también lo hacen o reniegan de los atributos de su etnicidad. En el código científico social debemos hablar, por lo tanto, de “identidad cambiante” o de “etnicidad contextual”. Las identidades étnicas no son, por tanto, más que actos de identificación étnica congelados en el tiempo. Cuando la temperatura social se enfría, es posible que se congelen y se endurezcan cada vez más; cuando el clima social se calienta pueden descongelarse y derretirse adoptando nuevas formas. Desde el punto de vista analítico, la etnicidad no es una identidad dada por naturaleza, sino una identificación que se crea a través de la acción social. En el capítulo 5 volveremos sobre este punto.

El tercer vértice del triángulo multicultural es la religión, por dos razones. La religión puede sonar absoluta y puede funcionar como una traslación para todas las otras formas de conflicto de grupo percibidas. Examinemos brevemente estas dos razones, ya que no están tan claras como parece. La religión puede sonar absoluta, es decir, puede parecer como si determinara objetivos y diferencias inmutables entre las personas. A estas a menudo se las considera básicas e inamovibles por una serie de poderes que están por encima de la voluntad del hombre y de la historia humana. Después de todo, las religiones se ocupan de los asuntos aparentemente absolutos de la vida y de la muerte, del bien y del mal, de los éxitos y de los fracasos. En otras palabras, del significado y de la moralidad de la vida. No hay duda de que la mayoría de los creyentes piensa que esto es así y una ciencia social de la religión necesita reconocer este hecho. Después de toso, la religión motiva a los creyentes a realizar los actos que necesitamos comprender. Al mismo tiempo, sin embargo, sería muy ingenuo que un científico social adoptara las exigencias absolutas de una religión, de otra religión o incluso de todas las religiones. La sola idea de denominar algunas cosas como religiosas y a otras no es el resultado de una serie de procesos históricos concretos. Esto lo ha demostrado de forma más convincente Talal Asad (1993a), un experto tanto en el islamismo como en el cristianismo, quien llegó a la conclusión de que “no puede existir una definición universal de religión… ya que esa definición es en sí misma el producto histórico de procesos discursivos” (pág. 29). Estos procesos discursivos no se forjaron en el terreno político o histórico de ningún hombre, sino que responden a conflictos completamente tangibles sobre la distribución de poder, autoridad y legitimidad. Incluso hoy, considera Asad, la separación de lo que cuenta como religión y lo que cuenta como política responde a intereses personales concretos. Curiosamente, esos intereses conectan con diferentes partes que de otro modo sería difícil que llegaran a un acuerdo:

> Este esfuerzo por definir la religión coincide con la exigencia liberal de nuestra época que debe permanecer completamente separada de la política, la ley y la ciencia (espacios en los que la variedad de poder y la razón articulan de manera muy particular nuestro modo de vida). Esta definición forma, en principio, parte de una estrategia (para los liberales seculares) del aislamiento de y (para los liberales cristianos) de la defensa de la religión. Sin embargo, esta separación entre la religión y el poder es una norma occidental

moderna, el producto de una historia singular seguida de la Reforma (Asad, 1993a , pág. 28).

Otros autores han confirmado la peculiar historia de esas diferencias conscientemente "modernas" entre "religión" y "política" (Harrison, 1990). Esas diferencias son ideológicas y aparentemente no se pueden tener en cuenta aparentemente como si fueran "puras" distinciones analíticas. Eso no es menos cierto en el caso del islam que en el del cristianismo: "El intento de comprender las tradiciones musulmanas insistiendo en que ambas, la religión y la política (dos extractos que la sociedad moderna intenta mantener conceptual y prácticamente separadas) están emparejadas debe conducir, desde mi punto de vista, al fracaso" (Asad, 1993a, pág. 28). Lo que está en juego aquí es una idea necesaria de religión y volveremos a este punto en el capítulo 6, cuando hablemos de sus peligros para el proyecto multicultural. Cualquier teoría sobre el multiculturalismo debe cuidarse de asumir erróneamente que la religión es una serie de hechos distintos a los demás hechos sociales. Los límites entre la religión y el resto del mundo social son un tanto confusos y responden a una serie de intereses políticos, ideológicos e incluso académicos. Es más, incluso dentro de esos límites, las religiones demuestran poseer un amplio margen de flexibilidad y de cambio, tal y como veremos.

No obstante, la religión nos muestra una perspectiva de líneas divisorias absolutas y la mayoría de las personas las dan por válidas durante toda su vida. No es una cuestión de educación académica, por no hablar de la falta de ella. Si puedo hablar personalmente, no creo en ningún dios, sin embargo puedo decir que soy "culturalmente católico". Tal vez este tipo de mecanismo es una razón más para alimentar la segunda paradoja sobre la religión en el triángulo multicultural: precisamente porque la religión suena tan absoluta se puede utilizar como una traducción de otras formas de conflicto más relativas. En situaciones difíciles de conflicto social a menudo se puede observar que los límites étnicos, nacionales o migratorios se han transformado en límites religiosos. Ya he apuntado un ejemplo reciente de dicha transformación: en los Países Bajos, al principio los holandeses nativos percibieron una afluencia de minorías nacionales como los turcos y los marroquíes, aunque convirtieron este problema delas minorías nacionales en un problema de minorías religiosas que concernía a los musulmanes y al Islam. Se puede encontrar otro ejemplo en Estados Unidos: aunque la corriente de opinión principal identifica la etnicidad como la raíz causante de la desigualdad entre los norteamericanos negros y blancos, los

musulmanes afroamericanos convirtieron el conflicto en un asunto entre el libertador Islam y el cristianismo opresor. Hay muchos más ejemplos (desde la conquista de Latinoamérica a las llamadas “guerras de religión” de los primeros años de la moderna Europa y de la antigua Yugoslavia a la actual Irlanda del Norte) de pueblos que convierten un conflicto entre identidades e intereses nacionales o étnicos en las llamadas “guerras de religión”. Las consecuencias de estas conmutaciones tienen un punto en común: bloquean el camino que lleva al diálogo político o incluso al multicultural, ya que ¿qué puede parecer más religioso que la sangre derramada en nombre de la línea divisoria aparentemente “absoluta” de la religión? Clasificar un acontecimiento como “conflicto religioso” siempre es un buen recurso para justificar cualquier confrontación en la que se encuentren los pueblos.

Una vez que hemos identificado los tres vértices del triángulo multicultural, ahora ya podemos ver qué es lo que se esconde en su centro. En él, a mi parecer, se halla el imán de la cultura. Lo que está en juego en todos los debates sobre la creación de una nación, la etnicidad y la diferencia religiosa es invariablemente la idea de cultura y qué pretenden indicar con ello los distintos contendientes que participan en el debate multicultural. A riesgo de simplificar demasiado ciertos puntos dentro de este nivel multicultural, podemos distinguir dos conceptos de cultura que se han abierto paso dentro de las ciencias sociales. Tal y como veremos, solo uno de ellos ha conseguido avanzar entre las tres partes dentro del debate multicultural, es decir, los defensores de la construcción de culturas nacionales, los protagonistas de culturas étnicas y los que consideran a la religión como un tipo de cultura.

El primer concepto de cultura, que se podría llamar esencialista, es con diferencia el más extendido. Su historia y filosofía la trazaron Gottfried Herder y sus contemporáneos hacia 1800. Eran pensadores cosmopolitas que pretendían dar validez a cada “pueblo” y “raza” a partir de sus propias tradiciones y producciones culturales. De este modo recopilaron todo lo que fuera “étnico”, desde los mitos ancestrales a las cotidianas recetas para preparar tartas de arándanos y ayudaron a situar cada cultura en el lugar de la historia del hombre que le correspondía. Este respeto por las tradiciones populares, hasta ahora desdeñadas por las élites culturales, se hixo cada vez más importante dentro de las ciencias sociales. En ese punto destaca el papel de Franz Boas, el fundador de la antropología en Norteamérica. Boas, que había escapado de su Alemania natal debido a la intolerancia hacia los judíos, leyó durante su juventud a Herder y aplicó este nuevo respeto por las tradiciones autóctonas durante sus estudios de los nativos americanos. Su

influencia todavía continúa configurando la antropología americana incluso en la actualidad, cien años después de que su trayectoria profesional alcanzara su punto más álgido. La forma de ver la cultura que ideó Herder y que más tarde perfeccionó Boas todavía tiene gran importancia en la actualidad. Entiende la cultura como la herencia colectiva de un grupo, es decir, como un catálogo de ideas y ejercicios que configuran la vida y los pensamientos tanto individuales como colectivos de todos los miembros. La cultura, por tanto, aparece como un molde que configura las distintas formas de vida o, para expresarlo de un modo más polémico, como una fotocopiadora gigante que continuamente produce copias idénticas. Esta forma de ver la cultura es plausible en algunos aspectos y ridícula en otros.

En cuanto a la credibilidad del punto de vista esencialista de la cultura, solo hay que preguntar a los padres o a los hijos, no importa de dónde, qué significa para ellos la palabra cultura. Se considera como una herencia, como una serie de reglas y normas que fija la diferencia tanto entre lo bueno y lo malo como entre el Nosotros y el Ellos. Socializar a un niño significa también dotarle de una cultura concreta, decirle que "esto es lo que Nosotros hacemos así que hazlo tú también; y eso es lo que Ellos hacen, ¡así que no lo hagas tú!". Y nadie podrá negar que cada colectivo cultural muestra cierta estabilidad en sus rasgos y en sus gustos, en los estilos y en los hábitos que sus participantes han aprendido a cultivar. El punto de vista esencialista de la cultura, por lo tanto, se basa en su credibilidad. Tenemos un concepto bastante preciso cuando hablamos de culturas nacionales como la británica o la alemana, así como cuando hablamos de culturas religiosas como la católica o, con Max Weber (1939), del espíritu del protestantismo. Este concepto de cultura fundamental es un elemento clave en la armonía de las tres partes que participan del enigma multicultural.

Sin embargo, la credibilidad de este punto de vista funciona solo hasta ahora. No tenemos más que plantear la cuestión del huevo o la gallina y preguntar: ¿quién es el que cultiva la cultura? En efecto, la cultura creó al hombre, pero son los hombres, las mujeres y los jóvenes quienes crean la cultura. Si dejaran de crearla y recrearla, la cultura dejaría de existir y toda creación de cultura, por muy conservadora que sea, también es recreación. Incluso desde su perspectiva más conservadora, la cultura sitúa viejas costumbres en nuevos conceptos y, de este modo, modifica la importancia de esos hábitos. Con mucha frecuencia, las personas cambian y se ajustan, se afinan y rehacen sus hábitos. No es necesario ir muy lejos para encontrar innumerables ejemplos: en el espacio de veinte años, cada cultura cambia su forma de hablar, de celebrar los

cumpleaños o los acontecimientos comunitarios, su forma de tratar a los estudiantes o a los desempleados, de vivir los nacimientos o los funerales, de relacionarse con la naturaleza o con el espacio e incluso de considerar su cultura en un aspecto abstracto. Si la cultura no es lo mismo que el cambio cultural, entonces no es nada en absoluto.

La cultura en su segunda acepción, que podríamos denominar procesual, no es tanto una máquina de fotocopiar como un concierto o, en realidad, como un recital históricamente improvisado. Solo existe mientras dure la actuación y nunca puede quedarse fija o repetirse sin que cambie su significado. Este punto de vista procesual ha conseguido avanzar dentro del campo de las ciencias sociales, especialmente donde éstas se basan en un trabajo de campo intensivo y en los métodos de observación de los participantes (Borofsky, 1995). Resulta igualmente evidente en métodos cuantitativos tales como los cuestionarios que nos hablan de, por ejemplo, cambios en los gustos alimenticios de los franceses o cambios en la forma de ver los métodos anticonceptivos entre los católicos. Al hacer un estudio empírico, ya sea del multiculturalismo o de cualquier otro tema, siempre debe representarse una visión de fotocopia de la cultura: después de todo, esa es la forma más extendida, y los informantes se prestarán a ella con más facilidad. Sin embargo, no se representa como una verdad, sino como una de las cosas que nuestros informantes, o la gente a la que representamos, creen o encarnan. Esto forma parte del enigma multicultural que necesitamos resolver; pero no es la solución a dicho enigma. Intentaremos hacer justicia con ambos puntos de vista en el capítulo 7.

Por lo tanto, una vez que hemos trazado el triángulo multicultural y que hemos señalad su centro, ya es posible examinar con más detalle el primer polo de poder: el Estado-nación. Podemos descubrir dos problemas: 1) el Estado-nación y la etnicidad mantienen una peculiar relación entre sí debido a la herencia romántica del concepto de nación; 2) el Estado-nación y la religión mantienen una tensa relación debido a las tradiciones racionalistas y seculares del Estado moderno. En los dos próximos capítulos estudiaremos estos problemas.

Conceptos clave

Triángulo multicultural

Primer polo de poder: Estado-nación moderno occidental

Segundo polo de poder: Etnicidad vs. identidad cultural

Tercer polo de poder: Religión como cultura

Cambio cultural

Acepción esencialista de cultura → visión de fotocopia de la cultura

Acepción procesual de cultura

Véase el Anexo 1

Lectura 2

Inglis, C. (1997). *Multiculturalismo: Nuevas respuestas políticas a la diversidad* [UNESCO MOST Policy Paper no. 4]. París: UNESCO. Recuperado de http://unesdoc.unesco.org/images/0010/001055/105582Sb.pdf

Pertinencia

La autora tiene una amplia trayectoria en el estudio de la migración y las relaciones étnicas en Australia y en el sureste asiático.

El texto que aquí se reproduce fue publicado por el programa MOST (Management of Social Transformations) de la ONU-UNESCO, y constituye una aproximación a las bases del discurso internacional acerca del multiculturalismo.



api.profiles.sydney.edu.au

Preguntas orientadoras

¿Cuál es el objetivo que se plantea la autora en este capítulo?

¿Hasta qué punto la clarificación terminológica que propone Inglis ha informado o se ve informada por la política de la Naciones Unidas en materia de diversidad cultural?

¿Te parece admisible la identidad asumida en el texto entre “respaldo de la diversidad cultural” y “multiculturalismo”?

¿Por qué se espera que el multiculturalismo ofrezca respuestas de índole política a la diversidad étnica?

¿Qué opinión te merece el hecho de que veladamente el texto identifica respuesta políticas con respuestas normativas?

Frente a las posiciones bastante más críticas de otros estudiosos del multiculturalismo, ¿qué utilidad tendrían los tres usos del término que la autora propone en este capítulo?

Texto

El multiculturalismo y la necesidad de nuevas respuestas normativas a la diversidad étnica

En menos de tres decenios el "muticulturalismo" se ha convertido en una palabra inmediatamente reconocibe por los encargados de formular políticas, los observadores de la sociedad, los universitarios y el público en general de los países industrializados de Occidente, por no decir que en todo el mundo. La rápida adopción del término se ha producido en una coyuntura de creciente preocupación internacional por las limitaciones de las políticas existentes para hacer frente a un cambio estructural de las relaciones interétnicas. Reconocimiento no significa, empro, uniformidad de uso, por lo que distinguiremos tres principales niveles de utilización de este concepto, a fin de aportar cierta claridad al debate sobre la importancia del "multiculturalismo" para la elaboración de políticas en las sociedades multiétnicas.

Clarificación del concepto de multiculturalismo

Podemos distinguir en las discusiones y en los debates públicos tres acepciones mutuamente relacionadas, pero diferenciadas, de "multiculturalismo" y de su adjetivo correspondiente, "multicultural". La demográfico-descriptiva, la pragmático-política y la programático-política.

La acepción **demográfico-descriptiva** se da cuando se utiliza "multicultural" para referirse a la existencia de segmentos étnicos o de distintas razas dentro de la población de una sociedad o Estado. Corresponde a la percepción de que esas diferencias tienen importancia social, sobre todo en razón de las particularidades culturales percibidas, si bien estas suelen estar asociadas a formas de diferenciación estructural. Los agrupamientos étnicos específicos que se dan dentro de un Estado, la importancia de la etnicidad para la participación en las instituciones de la sociedad y los procesos mediante los cuales se construye y mantiene la diferenciación étnica pueden variar considerablemente de un país a otro y también a lo largo del tiempo.

En su acepción **programático-política**, "multuculturalismo" se refiere a tipos de programas y a iniciativas políticas específicas cuyo objeto es responder a la diversidad étnica y encauzarla. Con esta acepción fue extendiéndose el térmico "multiculturalismo", tras haber sido recomendado su empleo en el informe de 1965 de la Comisión Real sobre Bilingüismo y Biculturalismo del Canadá, en el cual se recomendó que se sustituyera la política bicultural,

basada en los grupos reconocidos por la Carta Británica y Francesa en torno a los cuales se habían estructurado durante más de un siglo las políticas favorables a la diversidad étnica de la sociedad canadiense. Desde entonces, su uso se ha ampliado rápidamente hasta incluir las acepciones "democrático-descriptiva" e "ideológico-normativa".

La acepción **"ideológico-normativa"** de multiculturalismo es la que genera el mayor nivel posible de debate, al ser un lema y un modelo de acción política basados en la teorización sociológica y en el análisis ético-filosófico del lugar que ocupan en la sociedad contemporánea las personas con identidades culturales distintas. El multiculturalismo subraya la necesidad de que el reconocimiento de la existencia de la diversidad étnica y la garantía de los derechos de las personas a conservar sus respectivas culturas, vayan unidos a un acceso irrestricto a los principios constitucionales y valores comúnmente compartidos prevalecientes en la sociedad, así como a la participación en ellos y a su observancia. Al reconocer los derechos de las personas y los grupos y velar por un acceso equitativo de todos a la sociedad, los defensores del multiculturalismo sostienen también que esa política beneficia tanto al individuo como a la sociedad en conjunto, al disminuir las presiones que las desventajas y la desigualdad ejercen para que estallen conflictos sociales. Además afirman que el multiculturalismo enriquece a toda la sociedad. Es evidente el estrecho paralelismo que hay entre esta acepción ideológico-normativa de "multiculturalismo" y la posición de las Naciones Unidas acerca de la diversidad cultural.

Las críticas al multiculturalismo

Sin embargo, no todos tienen una visión tan positiva de la diversidad cultural. Sus críticos argumentan que el respaldo de la diversidad cultural, o multiculturalismo, podría fomentar conflictos sociales generadores de división y, para fundamentar esta posición, citan el resurgimiento internacional de conflictos étnicos. Una de las afirmaciones más enérgicas con respecto a los peligros inherentes a la diversidad cultural es la muy controvertida tesis de Huntington sobre el choque entre civilizaciones, del que se dice que en él la religión desempeñaría un papel fundamental.[77] La base teórica de estas y otras expresiones de temor con respecto a las constantes amenazas que plantea la diversidad étnica y cultural a la cohesión social, procede de una vertiente del cuerpo teórico relativo a la modernidad. Contrariamente a las teorías

[77] La enunciación original de esta tesis fue publicada en *Foreign Affairs*, vol. 72, núm. 3, de 1993. El número siguiente de esta revista (Vol. 72, núm. 4, 1993) contiene el primero de una vasta serie de debates críticos.

anteriores sobre la disminución de la importancia de la etnicidad, se sostiene que los procesos contemporáneos de modernización y mundialización contribuyen activamente a incrementar la importancia de la etnicidad y de los lazos comunitarios.[78] Lo que suele desestimarse en este tipo de análisis es la función del Estado y la capacidad de la política social de intervenir en este proceso a fin de atenuar las posibilidades de conflicto.

Sin embargo, algunos adversarios del multiculturalismo centran sus críticas en lo que, en su opinión, son los resultados de la aplicación de políticas multiculturales, y, así, quienes afirman que las reformas de la enseñanza en los Estados Unidos de América –que permiten incluir distintas perspectivas en los programas de historia o de literatura– conducen a la desunión de la sociedad norteamericana o socavan los cimientos de la sociedad occidental, no cabe duda de que reaccionan ante la modificación de los programas educativos y las prácticas pedagógicas (p. ej. Schlesinger, 1992). También es cierto que los defensores de esos cambios suelen justificar sus reivindicaciones haciendo referencia al multiculturalismo, e insisten particularmente en las posibilidades de que constituya un modelo político alternativo para corregir desventajas e injusticias étnicas manifiestas.[79] Ahora bien, como muy pocos Estados han llevado a la práctica programas y políticas abiertamente multiculturales, los debates sobre las repercusiones concretas de la política de esas características demasiado a menudo carecen de una base empírica suficiente.

El objetivo de este estudio es corregir el desequilibrio observado examinando el funcionamiento de políticas y programas multiculturales específicos y evaluar las posibilidades del multiculturalismo de dar una nueva y muy necesaria respuesta política a la diversidad étnica. Pero antes será necesario responder a una serie de preguntas:

¿Qué cambios sociales motivan la búsqueda de nuevas respuestas políticas a la diversidad?

¿De qué manera se ven afectadas por esos cambios las formas contemporáneas de las sociedades multiétnicas?

¿Qué modelos políticos existentes utilizan los Estados para encauzar la diversidad étnica?

---

[78] Alain Touraine (1992) expone de manera elocuente la evolución de la investigación teórica en este terreno.
[79] En Charles Taylor et al. (1994) es explícito el vínculo entre el multiculturalismo y las estrategias de oposición y la política.

Conceptos clave

Identidades culturales

Diversidad étnica

Procesos de modernización

Respaldo de la diversidad cultural = multiculturalismo

Multiculturalismo como respuesta política a la diversidad cultural

Véase el Anexo 2

Lectura 3

Sartori, G. (2001). *La sociedad multiétnica: Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros* (Trad. M. A. Ruiz de Azúa). Madrid: Taurus, Segunda parte: Multiculturalismo y sociedad desmembrada, pp. 61-90.

Pertinencia

Sin duda uno de los politólogos más reconocidos de nuestro tiempo, Giovanni Sartori ofrece una visión del multiculturalismo en términos comparativos, especialmente para situarlo frente al pluralismo.

El texto que a continuación se presenta, atiende precisamente la demarcación precitada, destacando algunos aspectos del multiculturalismo que llaman a reflexión por sus implicaciones políticas.



erichluna.files.wordpress.com

Preguntas orientadoras

¿Cuál es el objetivo que se plantea el autor en este capítulo?

¿En qué sentido el multiculturalismo pragmático atenta contra el pluralismo?

¿Cómo sustenta Sartori el origen marxista del multiculturalismo?

¿Qué noción de cultura presupone el multiculturalismo antipluralista?

¿Cuáles argumentos básicos sostienen la crítica de Sartori a la política del reconocimiento?

Texto

Multiculturalismo y sociedad desmembrada

1. El multiculturalismo antipluralista

Pluralismo y multiculturalismo no son en sí mismas nociones antitéticas, nociones enemigas. Si el multiculturalismo se entiende como una situación de hecho, como una expresión que simplemente registra la existencia de una multiplicidad de culturas (con una multiplicidad de

significados a precisar), en tal caso un multiculturalismo no plantea problemas a una concepción pluralista del mundo. En ese caso, el multiculturalismo es sólo una de las posibles configuraciones históricas del pluralismo. Pero si el multiculturalismo, en cambio, se considera como un valor, y un valor prioritario, entonces el discurso cambia y surge el problema. Porque en este caso pluralismo y multiculturalismo de pronto entran en colisión.

Mientras tanto, no está nada claro que más multiculturalismo equivalga a más pluralismo. Si una determinada sociedad es culturalmente heterogénea, el pluralismo la incorpora como tal. Pero si una sociedad no lo es, el pluralismo no se siente obligado a multiculturizarla. El pluralismo aprecia la diversidad y la considera fecunda. Pero no supone que la diversidad tenga que multiplicarse, y tampoco sostiene, por cierto, que el mejor de los mundos posibles sea un mundo diversificado en una diversificación eternamente creciente. El pluralismo —no se olvide— nace en un mismo parto con la tolerancia y la tolerancia no ensalza tanto al otro y a la alteridad: los acepta. Lo que equivale a decir que el pluralismo defiende, pero también frena la diversidad. Como escribe Zanfarino (1985, p. 175), "el pluralismo implica por definición distinciones y separaciones, pero no es abandono pasivo a la heterogeneidad ni renuncia a tendencias comunitarias". Y, por consiguiente, el pluralismo asegura ese grado de asimilación que es necesario para crear integración. Para el pluralismo, la homogeneización es un mal y la asimilación es un bien. Además, el pluralismo, como es tolerante, no es agresivo, no es belicoso. Pero, aunque sea de manera pacífica, combate la desintegración.

El que el pluralismo no se reconozca en una diversificación creciente está confirmado en los hechos por el pluralismo de partidos. Un partido único es "malo"; pero dos partidos ya son "buenos", y tanto la teoría como la praxis del multipartidismo condenan la fragmentación de partidos y recomiendan sistemas que no sobrepasen los cinco o seis partidos. Porque en el pluralismo de partidos se deben equilibrar dos exigencias distintas, la representatividad y la gobernabilidad; y si multiplicar los partidos aumenta su capacidad de representar las diversidades de los electorados, su multiplicación va en menoscabo de la gobernabilidad, de la eficiencia de los gobiernos. Y, por tanto, el pluralismo se reconoce en una diversidad contenida. Y la misma lógica se aplica, *mutatis mutandis*, a la sociedad pluralista, que también debe compensar y equilibrar multiplicidad con cohesión, impulsos desgarradores con mantenimiento del conjunto.

Del multiculturalismo, pues, se pueden dar dos versiones. La diseñada más atrás es, en resumidas cuentas, la de un multiculturalismo que está sometido a los criterios del pluralismo.

Pero hoy la versión dominante del multiculturalismo es una versión antipluralista. En efecto, sus orígenes intelectuales son marxistas. Antes de llegar a Estados Unidos y de americanizarse, el multiculturalismo arranca de neomarxistas ingleses, a su vez fuertemente influenciados por Foucault; y se afirma en los *colleges*, en las universidades, con la introducción de "estudios culturales" cuyo enfoque se centra en la hegemonía y en la "dominación" de una cultura sobre otras. También en América, pues, los teóricos del multiculturalismo son intelectuales de amplia formación marxista que quizá en su subconsciente sustituyen la lucha de clases anticapitalista, que han perdido, por una lucha cultural anti-*establishment* que les vuelve a galvanizar. Y como en Estados Unidos es más difícil ignorar e pluralismo que en la tradición marxista europea, resulta así que los marxistas americanos llegan a un multiculturalismo que niega el pluralismo en todos los terrenos: tanto por su intolerancia, como porque rechaza el reconocimiento recíproco y hace prevalecer la separación sobre la integración.

Si este multiculturalismo hubiese existido en los siglos en los que se estaba formando la “nación americana”, *The First New Nation* (Lipset, 1963) no hubiera nacido nunca, y Estados Unidos sería hoy con toda probabilidad una nación de tipo balcánico. *E pluribus unum* (de muchos uno) resume el proceder del pluralismo. *Epluribus disiunctio* (de muchos el desmembramiento) puede o podría compendiar, en cambio, los frutos del multiculturalismo. La presentación que de él hacen sus autores es sin duda muy atractiva. El multiculturalismo refleja —se nos dice— “un deseo extendido de autenticidad y de reconocimiento que atraviesa la subjetividad moderna”.

Se observaba al inicio de los años noventa que “América se ve cada vez más como compuesta de grupos que están más o menos *arraigados* en sus caracteres étnicos” (1992, p. 16). A lo que se ha opuesto que mientras esta tesis es cierta en el debate cultural, en realidad n ha penetrado en las actitudes, preocupaciones e interacciones de las personas de la calle” (Smelser y Alexander, 1999, p. 5). Y es verdad. Sin embargo, esta contradeducción muestra una sorprendente miopía. Siempre existe un desfase temporal entre lo que ocurre en las élites y su trasvase a las masas. Por tanto es extraño que a Smelser y Alexander se les escape cómo una polarización que se apodera primero de la Universidad, después de los medios de comunicación, después de la escuela media, acaba inevitablemente por penetrar, algunos decenios después, en toda la sociedad. Es extraño también porque a Smelser y a Alexander no se les escapa en cambio que el multiculturalismo es reciente. Como ellos mismos señalan, tanto en la crisis de 1929-1930

(la Gran Depresión), como en la revolución estudiantil de los años sesenta, como en el transcurso de toda la masiva inmigración entre 1880 y los años 1920, en todas esas coyunturas "la existencia y la legitimidad de una cultura nacional dominante y 'hegemónica' se daba por supuesta por todas las partes. La cultura americana no se discutía" (1994, p. 41).

Hay que señalar también que cuando Schlesinger denunciaba una caída en el tribalismo la palabra clave era *roots*, raíces, y, por tanto, que el eslogan seguía siendo el de redescubrir sus propios orígenes. Pero hoy el cesto se ha ampliado, y la bandera del multiculturalismo (en especial cuando está empuñada por las feministas) se hace, precisamente, multicultural. Al mismo tiempo que Schlesinger, Iris Marion Young (1990) propugnaba ya el ideal de un sistema de grupos "aislados" y con igual poder, que no son solidarios entre sí y que se reconocen uno a otro el derecho a perseguir "diversos" fines y estilos de vida. Hoy predomina, pues, un multiculturalismo que aunque sigue estando anclado en la etnia, sin embargo, es de cuño "cultural". Y por ello hemos de partir, en nuestro análisis, de lo que se debe entender por cultura en el multiculturalismo.

2. Cultura, etnia y el otro

¿En qué sentido el multiculturalismo significa cultura y culturas? Empecemos por precisar lo que *no es la* cultura de los multiculturalistas. No es, se comprende, la "cultura culta", la cultura en la acepción docta de la palabra. Tampoco es cultura en el significado antropológico del término, según el cual todo ser humano vive en el ámbito de una cultura, dado que es un animal parlante *(loquax)* y, por tanto, un "animal simbólico" (Cassirer, 1948), caracterizado por vivir en mundos simbólicos. Ni tampoco es cultura como conjunto de modelos de comportamiento, es decir, en un sentido *behaviorista* (conductista). Y, por último, tampoco es cultura en la acepción en la que los politólogos hablan de "cultura política" (véase Almond, 1970, pp. 35-37,*45-47* y *passim).*

Estas exclusiones todavía no son suficientes. Pero tampoco es fácil restringir más —conceptualmente hablando— precisamente porque el prefijo "multi" del multiculturalismo no sólo dice que las culturas son muchas, sino también supone que son variadas, de distinto tipo. En el cesto de los multiculturalistas, "cultura" puede ser una identidad lingüística (por ejemplo, la lengua que nos constituye como nación), una identidad religiosa, una identidad étnica, y para las feministas una identidad sexual sin más, además de "tradición cultural" en los significados habituales de este término (por ejemplo, la tradición hebraica, la tradición occidental, la tradición

islámica, o bien las costumbres de unos determinados pueblos). Este condensadísimo elenco nos hace comprender enseguida lo heterogénea que es la cesta y también cómo puede inducir a engaño. Bajo la expresión "cultura" no todo es cultura. Y debe quedar claro que una diversidad cultural no es una diversidad étnica: son dos cosas distintas.

Pero el aspecto más singular de nuestro agregado está en el combinar juntos etnia y feminismo. Se reivindica una identidad, por regla general, si está amenazada; y suele estar amenazada porque se refiere a una minoría que se considera oprimida por una mayoría. En Estados Unidos los blancos son también una etnia; pero al ser mayoría no tienen motivo para reivindicar una "identidad blanca”.

Pero también las mujeres son en todas partes una mayoría (respecto a los hombres); y, sin embargo, se declaran oprimidas. ¿Con qué título? Étnico no, porque las feministas son en primerísimo lugar blancas (aunque arrastren a mujeres negras). ¿Cultural? No está claro en qué sentido. La cultura de las mujeres norteamericanas es en casi todos los sentidos del término la misma que la de los hombres. Así pues, su motivo de queja y de reivindicación es el estar "discriminadas", especialmente en los trabajos. Pero esto no es un título reivindicativo de "identidad", y en todo caso es distinto de todos los otros. Porque está claro que la identidad del ser mujer no es la identidad (verdaderamente amenazada) del ser indio-americano. En todo caso, el tema es que la fuerza del multiculturalismo se funda sobre una extraña alianza y sobre extraños compañeros de cama: una alianza que potencialmente transforma a fuerzas minoritarias en una fuerza mayoritaria.

¿Por qué decir, entonces, multiculturalismo? La verdad es que "cultura" es una palabra que suena bien, mientras que cambiarla por "raza" y decir "multirracismo" sonaría mal. El multiculturalismo también es, especialmente en sus más empedernidos seguidores, racista. Pero no comete el error de reconocerse como tal. Por otra parte, en vez de decir multirracial podríamos decir multiétnico. ¿Cuál es la diferencia?

Son dos palabras, porque la primera viene del griego y la segunda es moderna. Por tanto los dos términos podrían ser sinónimos. Pero en la evolución lingüística, el concepto de etnia ha llegado a ser más amplio que el de raza; una identidad étnica no sólo es racial sino también una identidad basada en características lingüísticas, de costumbres y de tradiciones culturales. En cambio, una identidad racial es en primera instancia una (más estricta) identidad biológica que se basa, para empezar, en el color de la piel. Por otra parte, raza es también un concepto

antropológico que sobrepasa, como tal, el de etnia. Por tanto, hoy por hoy la distinción es sobre todo ésta: que el predicado "étnico" se usa en sentido neutral, mientras que "raza" y racial suelen ser calificaciones descalificantes para uso y consumo polémico.[80]

Antes de terminar, un tema más. Es obvio que el multiculturalismo como existencia en el mundo de una enorme multiplicidad de lenguas, culturas y etnias (del orden de las cinco mil) es un hecho en sí tan obvio y tan sabido que no necesita un término *ad hoc* para identificarlo. Por tanto, "multiculturalismo" es hoy una palabra portadora de una ideología, de un proyecto ideológico; y ése es el multiculturalismo que aquí me dispongo a discutir.

3. La política del reconocimiento

¿Era multicultural la Unión Soviética? Hoy todos dirían que sí. Pero bajo Stalin nadie se percataba de ello, y si Stalin se hubiera dado cuenta del multiculturalismo lo habría aniquilado rápidamente. Porque en la sociedad cerrada el multiculturalismo no nace, o nace muerto. Puede existir en estado latente, pero por eso mismo permanece como una realidad escondida y no visible. El multiculturalismo presupone, para que se dé, una sociedad abierta que cree en el valor del pluralismo. Pero los actuales partidarios del multiculturalismo desconocen este presupuesto.[81] Para ellos es como si el pluralismo no hubiera existido nunca. El que se refiere a él lo cita inadecuadamente confundiéndolo con "pluralidad" (*supra*, 1,4). Y en el multiculturalismo culto —de alta cultura— de sus filósofos, el pluralismo desaparece incluso como término. En el libro que es modelo autorizado en esta materia más que ningún otro —el volumen colectivo *Multiculturalism* (Gutmann, 1994)— no faltan las referencias eruditas, pero, por ejemplo, la tolerancia se cita sólo una vez (en la introducción) y la palabra "pluralismo" ni siquiera aparece, no se le cae de la pluma a ninguno de los autores. La omisión es verdaderamente sorprendente. Charles Taylor, la "estrella" del libro, se explaya sobre Rousseau y Kant (que, en mi opinión, tocan el tema casi por los pelos), pero se refiere sólo de pasada a Hegel (que precisamente es el autor por excelencia sobre el *Anerkennung*, sobre el tema del reconocimiento).[82] Y es, insisto, majestuosamente silencioso sobre el pluralismo y sobre toda la literatura que he recordado en la

[80] Para tener un panorama de conjunto sobre la etnicidad véase Glazer y Moynihan (1975); y, más en detalle, el razonado examen de Petrosino (1991).

[81] Entre las excepciones he recordado *(supra,* 1,5) la de Wohlin. Otra excepción es Michael Walzer que en varios escritos recurre al pluralismo (instrumentalizándolo demasiado, por otra parte, a los fines de su pensamiento). Pero, repito, se trata de excepciones.

[82] En *La fenomenología del espíritu*. Véase Koj

primera parte de este libro. Y como no puedo sospechar que Taylor no sepa nada de pluralismo, sólo puedo sospechar que lo ignora porque le molesta. Y no cabe duda de que le incomoda. Porque el caballo del pluralismo ciertamente no conduce —ya se ha visto— adonde Taylor y los *liberals* “comunitarios” quieren llegar.

Sea como sea —en los juicios de intenciones siempre se puede uno equivocar—, el concepto fundamental en el argumento de Taylor es el de "reconocimiento", y los conceptos de acompañamiento son autenticidad, identidad y diferencia (bien entendido, con significados que no son los del pluralismo). La tesis es "que nuestra identidad en parte está formada por el reconocimiento, por el frustrado reconocimiento y con frecuencia por el desconocimiento de los otros", y, por tanto, que la demanda de reconocimiento que surge de los grupos minoritarios o "subalternos" se hace urgente por la conexión entre "reconocimiento e identidad". Hasta ahora, todo bien. Pero la conclusión afirma que "el no reconocimiento o el desconocimiento puede infligir daño *[harm]*,puede ser una forma de opresión que nos aprisiona en una falsa, torcida y reducida manera de ser" (Taylor, 1994, p. 25).

Y aquí ya no todo está bien. Porque aquí se exagera a lo grande. La opresión inducida por el frustrado reconocimiento es un poco como la "violencia estructural" de Galtung: una violencia que existe siempre, dado que las estructuras están siempre ahí, y que, por tanto, nos "violenta" incluso sin actos de violencia, e incluso sin violentadores. Del mismo modo, si el frustrado reconocimiento es opresión, entonces la opresión que nos priva de la libertad, y nos mete en la cárcel sin proceso o nos aniquila en un campo de concentración, ¿qué es? ¿Son la misma cosa? No, no son lo mismo y ni siquiera son distintas formas de un mismo concepto. Y el que lo sostiene hace trampas en el juego "estirando" y forzando más allá de lo permitido el sentido de la palabra "opresión". Porque el tema del reconocimiento permite, sí, afirmar que el desconocimiento produce frustración, depresión e infelicidad; pero verdaderamente eso no nos autoriza a afirmar que estemos oprimidos. Opresión, en el sentido serio y preciso del término, es privación de libertad. Y la depresión no es opresión.

Hay además, en el argumento de Taylor, un salto demasiado fácil y desenvuelto entre individuo y grupo, entre persona individual y colectividad. Si yo como individuo me siento frustrado, si mi trabajo no se reconoce, si no triunfo, después no resulta fácil entender cómo este argumento se puede trasladar a una colectividad, es decir, en qué medida vale a escala supraindividual. Y viceversa: no está claro hasta qué punto, y por cuánto tiempo, un individuo se

siente menos frustrado y oprimido si la comunidad con la que se identifica es apreciada o llega a ser más apreciada. A un muerto de hambre blanco, en un mundo de blancos, ¿qué le importa el reconocimiento del hecho de ser blanco? O bien pongamos que yo sea un actor fracasado (no conocido). ¿El saber que mi profesión es apreciada acaso me haría menos fracasado y menos infeliz? Lo dudo bastante.

Pero vayamos al meollo de la cuestión. Según Taylor, la política del reconocimiento exige que todas las culturas no sólo merezcan "respeto" (como en el pluralismo), sino un "mismo respeto". Pero ¿por qué el respeto tiene que ser igual? La respuesta es: porque todas las culturas tienen *igual valor.* Aunque no lo parezca, esto es un salto acrobático. E inaceptable. A Saul Bellow se le atribuye (probablemente sin razón) esta frase: "Cuando los zulúes produzcan un Tolstói lo leeremos". ¡Santo cielo! Para el griterío multiculturalista esto es una "arrogancia blanca", insensibilidad hacia los valores de la cultura zulú, y violación del principio de la igualdad humana. Pues no, "humana" precisamente no. La igualdad que se invoca aquí no es entre seres humanos, sino entre yo (como pintor) y Van Gogh, o bien entre yo (como poeta) y Shakespeare. Y yo de entrada la declaro ridícula. Atribuir a todas las culturas "igual valor" equivale a adoptar un relativismo absoluto que destruye la noción misma de valor. Si todo vale, nada vale: el valor pierde todo valor. Cualquier cosa vale, para cada uno de nosotros, porque su contraria "no vale". Y si no es así, entonces no estamos hablando de valores. Sobre este tema Taylor se mueve con cuidado. Admite que aquí se plantea un "problema serio" *(ivi,* p. 43). Pero en su tortuoso vagar en torno a este problema, su intención es evadirlo. Sí, la presunción del idéntico valor no es *unproblematic*, no deja de plantear problemas; entre otras cosas, porque toda cultura "puede estar sujeta a fases de decadencia" (*ivi,* p. 66). Taylor rechaza también la tesis extrema de Foucault o Derrida de que "todos los juicios de valor se fundan en último análisis en criterios impuestos por estructuras de poder" (*ivi,* p. 70). Lamenta del mismo modo que "la demanda perentoria de juicios de valor favorables [omnifavorables] sea homogeneizante" (*ivi,* p. 71). Pero después, sobre la frase atribuida a Bellow concluye que "revela la profundidad del etnocentrismo. En primer lugar, se postula implícitamente que la excelencia debe tener aspectos que nos son familiares: los zulúes deberían producir un Tolstói. Segundo, se presupone que esa contribución suya está aún por llegar" (*ibid*). ¡Ay de mí!, los dos argumentos son a la vez ficticios. Está claro que Tolstói está citado como un ejemplo. Y como el propio Taylor había observado antes —en su hipócrita escapismo— que toda cultura puede estar en decadencia,

entonces ¿dónde está la ofensa etnocéntrica de una remisión al futuro? Supongamos que Bellow hubiera dicho (una invención vale tanto como otra) que cuando los zulúes produzcan un Confucio o produzcan un Kama-Sutra, entonces los leeré. En tal caso, la acusación de etnocentrismo se cae por su propio peso y el juego del decir y desdecir de Taylor aparece con toda evidencia.

El tema de la "política del reconocimiento" de Taylor está muy bien enfocado —en el volumen que examinamos— por Michael Walzer, que lo ubica entre dos tipos de liberalismo: "el liberalismo 1, que se identifica fuertemente con los derechos individuales y, por ello, con un Estado rigurosamente neutral; ... [y] un liberalismo 2, que admite un Estado comprometido en hacer sobrevivir a una particular nación... y un conjunto (limitado) de naciones, culturas y religiones, con tal que los derechos fundamentales de los ciudadanos de distinta afiliación... estén todos protegidos" (*ivi*,p. 99).[83] Taylor, observa Walzer, opta por el liberalismo 2; pero, siempre para Walzer, el liberalismo 2 es una opción que permite volver a optar por el liberalismo 1.

Por tanto, ¿estado neutral y *color-blind* (indiferente a los colores), o bien Estado sensible a los colores y, por tanto, que valora la diversidad y por eso es intervencionista? Walzer sugiere, ya lo he dicho, que cuando el liberalismo 2 no convence, o produce desastres, se debe volver al cauce del liberalismo 1. Yo estaría de acuerdo si en el mundo real se produjeran estas acrobacias, como en el mundo filosófico. Mas no es así. Pero sobre todo no estoy de acuerdo porque a Walzer se le escapa cuál es el problema subyacente, y es que en el acceso del liberalismo 1 al liberalismo 2 se pasa de un sistema que controla y limita la arbitrariedad del poder a un sistema que la restablece en su modalidad más devastadora. Como veremos enseguida.

Reconocimiento, acción afirmativa y diferencias

¿La política del reconocimiento es algo más que una nueva etiqueta para la *affirmative action*, la acción afirmativa americana, que es una política de "trato preferencial"? Sí y no; pero sobre todo no. La política del reconocimiento no sólo tiene mayor alcance que el tratamiento preferencial, sino que también está dotada de una más exaltante (o exaltada) base filosófica. Además, los objetivos son distintos, muy distintos.

[83] Debe quedar claro que el significado americano de liberalismo es "sectario" (Sartori, 1987, pp. 368-369) y que los *liberals* americanos en cuestión se ocupan de un "liberalismo moral" (con frecuencia, exclusivamente basado en el principio de la igualdad) completamente separado de la problemática del Estado liberal-constitucional. Vuelvo sobre este tema más adelante, II,8.

El tratamiento preferencial se concibe como una política correctora y de compensación capaz de crear, o recrear, "iguales oportunidades", o sea, iguales posiciones de partida para todos. Por tanto, el objetivo de la *affirmative action* es borrar las diferencias que perjudican para después restablecer la *difference blindness* (la ceguera a las diferencias) de la ley igual para todos. Así pues, el objetivo sigue siendo el "ciudadano indiferenciado". Por el contrario, las diferencias que interesan a la política del reconocimiento no son diferencias consideradas injustas y, por consiguiente, a eliminar. Son diferencias injustamente desconocidas y susceptibles de valorar y consolidar. El objetivo aquí es precisamente establecer el "ciudadano diferenciado" y un Estado *difference sensitive*, sensible a las diferencias, que separa y mantiene separados a sus ciudadanos. Por tanto, el que favorece los tratamientos preferenciales no tiene por qué favorecer la política del reconocimiento. Al contrario.

Por otra parte, las dos cosas se asemejan en sus mecanismos de actuación y en un efecto-defecto inmediato y a corto plazo. Porque en ambos casos se interviene con una discriminación. En el caso de la *affirmative action* se trata de una discriminación al revés (así la llaman, de hecho, sus críticos) que discrimina para borrar discriminaciones. En el caso de la política del reconocimiento no se discrimina para contradiscriminar (y, por tanto, borrar), sino que en cambio se discrimina para diferenciar. Incluso así, el hecho sigue siendo que en ambos casos se activa una reacción en cadena perversa: o que los discriminados soliciten para ellos las mismas ventajas concedidas a los otros o que las identidades favorecidas por la discriminación demanden para sí cada vez más privilegios gios en perjuicio de las identidades no favorecidas. En aquel caso la identidad que resulta atacada y reducida acaba por resentir su propio desconocimiento y hasta reacciona reafirmando su superioridad.

Si de hecho estas *backlashes*, estas retroacciones perversas, se mantienen a niveles tolerables es porque la eficacia de la acción afirmativa ha sido modesta y porque la política del reconocimiento es hasta hoy más de palabras que de hechos. Pero en la medida en que las discriminaciones triunfan, en la misma medida encienden la mecha de una creciente conflictividad social. Las discriminaciones crean desfavorecidos que protestan y demandan contrafavores, o bien favorecidos no aceptados y rechazados sin más por su comunidad. Al final se llega, por ambas razones, a la guerra de todos contra todos. ¿A favor de qué? ¿En beneficio de quién? Desvío la pregunta a quien corresponda.

Queda por explicar —dando un paso atrás— cómo, de golpe, la diferencia se convierte en un problema, mejor dicho, en el problema de los problemas. A l final cada individuo es y siempre ha sido distinto de cualquier otro en todo (belleza, tamaño, salud, talentos, intereses, etcétera). Y eso también es verdad para los agregados. La pregunta, pues, es: ¿por qué una diferencia *llega a ser impertíante* —se percibe como importante—y otras no? En efecto, está claro que si somos distintos en todo, no es ni posible ni concebible atribuir importancia a todas las diferencias. Ahora, pregunto: ¿por qué al reconocer sólo *algunas diferencias* escogemos precisamente las que escogemos?

Volvamos, para poner u n ejemplo, al caso de la *affirmative action* en Estados Unidos. Aquí el tratamiento preferente se aplica, oficialmente, a los negros, mexicanos, puertorriqueños, indios (nativos), filipinos, chinos, japoneses. ¿Por qué a ellos y sólo a ellos? ¿Es porque su diferencia cuenta, mientras las diferencias, qué sé yo, de los armenios, cubanos, polacos, irlandeses, italianos no cuentan? La explicación es que se debe privilegiar a quien ha estado más discriminado. Esta explicación tiene su lógica, aunque la selección que se deriva de ella no sea tan lógica. Está bien. Pero con el tiempo sucede que el principio de las discriminaciones compensadoras se ha ampliado —de hecho— a las mujeres, a los homosexuales y hasta a los enfermos de sida (privilegiados, por ejemplo, sobre los enfermos de cáncer). ¿Por qué? ¿Cuál es, llegados a este punto, la lógica que establece cuáles son "las diferencias importantes"? A mí me parece que en este punto el porqué lógico deja paso a esta explicación non práctica: que las diferencias que cuentan son cada vez más las diferencias puestas en evidencia por el que sabe hacer ruido y se sabe movilizar para favorecer o dañar intereses económicos o intereses electorales. El tema es, entonces, que ahora ya es casi imposible encontrar —en este laberinto de diferencias "reconocidas"— un criterio objetivo y coherente que las determine. Y las discriminaciones que no se legitiman por un criterio objetivo se convierten en discriminaciones ofensivas y discutidas.[84]

Estas consideraciones nos hacen redescubrir la ya conocida verdad de que las diferencias son opiniones que están en nuestra mente, y que de vez en cuando se perciben como "diferencias importantes" porque así se nos dice y nos lo meten en la cabeza. No es verdad, por tanto, que sea "la negación del respeto la que crea a la larga u n refuerzo de la identidad de las categorías

[84] Para una valoración crítica de la *affirmative action* a la luz de la igualdad, véase Sartori (1987), pp. 350-352, y Sartori (1993), pp. 187-188.

discriminadas" (Gianni, 1997, p. 512). Esta es la tesis de Taylor; pero es una tesis que invierte la *consecutio* de los acontecimientos. Porque no puede haber negación de respeto si antes no existe *in mente* una entidad que respetar como tal, es decir, privada de respeto como entidad.[85] Y el hecho es que las entidades que hoy demandan respeto no existían, no eran conscientes de ellas mismas, hace cincuenta años. Por tanto, la secuencia histórica y lógicamente correcta es que *primero* se inventa o en todo caso se "hace visible" una entidad, para después declararla pisoteada y así, *por último,* desencadenar las reivindicaciones colectivas de los desconocidos que antes no sabían que lo eran. En los años sesenta escribía yo que no es la clase la que produce el partido de clase, sino que es el partido el que produce la clase (Sartori, 1969, pp. 80-87). A mi entender, lo mismo cabe decir —hechos los debidos reajustes— del multiculturalismo: son los multiculturalistas los que fabrican (hacen visibles y relevantes) las culturas que después gestionan con fines de separación o de rebelión.

Todo lo anterior nos hace entender también cómo el juego planteado por el multiculturalismo contiene consecuencias mucho más importantes para la suerte de la comunidad pluralista que el de la acción afirmativa. Aunque ambos incurren en reacciones de rechazo, la diferencia está — repito— en que la llamada política del reconocimiento no se limita a "reconocer"; en realidad, fabrica y multiplica las diferencias metiéndonoslas en la cabeza. A lo que hay que añadir que la política del reconocimiento no sólo transforma en reales unas identidades potenciales, sino que se dedica también a aislarlas como en u n gueto y a encerrarlas en sí mismas. Dejemos a un lado si, y de qué manera, este encierro favorece a los encerrados. El problema es que de esta forma se arruina la comunidad pluralista.

Conceptos clave

Pluralismo vs. multiculturalismo

La cultura del multiculturalismo

Multiculturalismo como término producto de un proyecto ideológico

Multiculturalismo vs. multirracismo

Multiculturalismo: origen intelectual marxista

Política del reconocimiento como fabricadora de las diferencias que discute

[85] Se comprende que a todo individuo le ocurre, o puede ocurrirle, que no se sienta respetado. Pero, precisamente, *uti singulus*.

Acción afirmativa

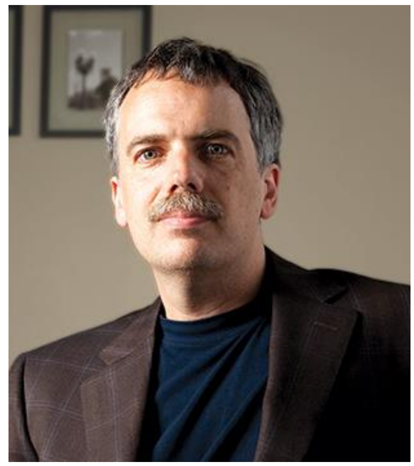
Lectura 4

Kymlicka, W. (2012). *Multiculturalism: Success, Failure and the Future*. Bruselas: Transatlantic Council on Migration / Migration Policy Institute, capítulos 1 y 2. Recuperado de http://www.emnbelgium.be/sites/default/files/publications/multiculturalism.pdf

Pertinencia

El filósofo Will Kymlicka es uno de los teóricos más identificados con la discusión multicultural. Sus textos gozan de amplia recepción en el medio académico y a nivel de la política cultural global.

Entre las variadas contribuciones del autor, se pone a consideración de los lectores parte de uno de sus trabajos relativamente recientes (2012), en el que revisa los conceptos, prácticas y perspectivas del multiculturalismo.



iai.tv

Preguntas orientadoras

¿Cuál es el objetivo que se plantea el autor en este capítulo?

¿En qué sentido estaríamos en una era post-multicultural?

¿En qué consiste la narrativa dominante acerca del multiculturalismo?

¿Por qué el modelo de las 3s sería una reducción poco plausible de la diversidad cultural?

¿Cuál es la relación del multiculturalismo con los modelos de ciudadanía?

¿Cuál es el papel que juegan los derechos humanos y constitucionalismo liberal democrático en relación con el multiculturalismo en la perspectiva de Kymlicka?

Texto

I. Introduction

Ideas about the legal and political accommodation of ethnic diversity have been in a state of flux around the world for the past 40 years. One hears much about the “rise and fall of multiculturalism”. Indeed, this has become a kind of master narrative, widely invoked by scholars, journalists, and policymakers alike to explain the evolution of contemporary debates about diversity. Although people disagree about what comes after multiculturalism, there is a surprising consensus that we are in a post-multicultural era.

This report contends that this master narrative obscures as much as it reveals, and that we need an alternative framework for thinking about the choices we face. Multiculturalism’s successes and failures, as well as its level of public acceptance, have depended on the nature of the issues at stake and the countries involved, and we need to understand these variations if we are to identify a more sustainable model for accommodating diversity.

This paper will argue that the master narrative 1) mischaracterizes the nature of the experiments in multiculturalism that have been undertaken, 2) exaggerates the extent to which they have been abandoned, and 3) misidentifies the genuine difficulties and limitations they have encountered and the options for addressing these problems.

Before we can decide whether to celebrate or lament the fall of multiculturalism, we need first to make sure we know what multiculturalism has meant both in theory and in practice, where it has succeeded or failed to meet its objectives, and under what conditions it is likely to thrive in the future.

The rise and fall of multiculturalism

The master narrative of the “rise and fall of multiculturalism” helpfully captures important features of our current debates. Yet in some respects it is misleading, and may obscure the real challenges and opportunities we face. In its simplest form, the master narrative goes like this:

From the 1970s to mid-1990s, there was a clear trend across Western democracies toward the increased recognition and accommodation of diversity through a range of multiculturalism policies (MCPs) and minority rights. These policies were endorsed both at the domestic level in some states and by international organizations, and involved a rejection of earlier ideas of unitary and homogeneous nationhood. Since the mid-1990s, however, we have seen a backlash and

retreat from multiculturalism, and are assertion of ideas of nation building, common values and identity, and unitary citizenship — even a call for the "return of assimilation." This retreat is partly driven by fears among the majority group that the accommodation of diversity has "gone too far" and is threatening their way of life. This fear often expresses itself in the rise of nativist and populist right-wing political movements, such as the Danish People's Party, defending old ideas of "Denmark for the Danish." But the retreat also reflects a belief among the center-left that multiculturalism has failed to help the intended beneficiaries — namely, minorities themselves — because it has failed to address the underlying sources of their social, economic, and political exclusion and may have unintentionally contributed to their social isolation. As a result, even the center-left political movements that initially championed multiculturalism, such as the social democratic parties in Europe, have backed away from it and shifted to a discourse that emphasizes "civic integration", "social cohesion," "common values," and "shared citizenship".

The social-democratic discourse of civic integration differs from the radical-right discourse in emphasizing the need to develop a more inclusive national identity and to fight racism and discrimination, but it nonetheless distances itself from the rhetoric and policies of multiculturalism. The term post-multiculturalism has often been invoked to signal this new approach, which seeks to overcome the limits of a naïve or misguided multiculturalism while avoiding the oppressive reassertion of homogenizing nationalist ideologies.

II. What is multiculturalism?

A. Misleading model

In much of the post-multiculturalist literature, multiculturalism is characterized as a feel-good celebrationof ethnocultural diversity, encouraging citizens to acknowledge and embrace the panoply of customs,traditions, music, and cuisine that exist in a multiethnic society. Yasmin Alibhai-Brown calls this the "3S"model of multiculturalism in Britain — saris, samosas, and steeldrums.[86]

Multiculturalism takes these familiar cultural markers of ethnic groups—clothing, cuisine, and music —and treats them as authentic practices to be preserved by their members and safely consumed by others. Under the banner of multiculturalism they are taught in school, performed in

[86] Alibhai-Brown, *After Multiculturalism*.

festivals, displayed in media and museums, and so on. This celebratory model of multiculturalism has been the focus of many critiques, including the following:

- It ignores issues of economic and political inequality. Even if all Britons come to enjoy Jamaican steeldrum music or Indian samosas, this would do nothing to address the real problems facing Caribbean and South Asian communities in Britain — problems of unemployment, poor educational outcomes, residential segregation, poor English language skills, and political marginalization. These economic and political issues cannot be solved simply by celebrating cultural differences.
- Even with respect to the (legitimate) goal of promoting greater understanding of cultural differences, the focus on celebrating "authentic" cultural practices that are "unique" to each group is potentially dangerous. First, not all customs that may be traditionally practiced within a particular group are worthy of being celebrated, or even of being legally tolerated, such as forced marriage. To avoid stirring up controversy, there's a tendency to choose as the focus of multicultural celebrations safely inoffensive practices — such as cuisine or music — that can be enjoyably consumed by members of the larger society. But this runs the opposite risk of the trivialization or Disneyfication of cultural differences,[87] ignoring the real challenges that differences in cultural and religious values can raise.
- Third, the 3S model of multiculturalism can encourage a conception of groups as hermetically sealed and static, each reproducing its own distinct practices. Multiculturalism may be intended to encourage people to share their customs, but the assumption that each group has its own distinctive customs ignores processes of cultural adaptation, mixing, and mélange, as well as emerging cultural commonalities, thereby potentially reinforcing perceptions of minorities as eternally "other." This in turn can lead to the strengthening of prejudice and stereotyping, and more generally to the polarization of ethnic relations.
- Fourth, this model can end up reinforcing power inequalities and cultural restrictions within minority groups. In deciding which traditions are "authentic," and how to interpret and display them, the state generally consults the traditional elites within the group —

[87] Neil Bissoondath, *Selling Illusions: The Cult of Multiculturalism in Canada* (Toronto: Penguin, 1994).

typically older males— while ignoring the way these traditional practices (and traditional elites) are often challenged by internal reformers, who have different views about how, say, a "good Muslim" should act. It can therefore imprison people in "cultural scripts" that they are not allowed to question or dispute.

According to post-multiculturalists, the growing recognition of these flaws underlies the retreat from multiculturalism and signals the search for new models of citizenship that emphasize 1) political participation and economic opportunities over the symbolic politics of cultural recognition, 2) human rights and individual freedom over respect for cultural traditions, 3) the building of inclusive national identities over the recognition of ancestral cultural identities, and 4) cultural change and cultural mixing over the reification of static cultural differences.

This narrative about the rise and fall of 3S multiculturalism will no doubt be familiar to many readers. In my view, however, it is inaccurate. Not only is it a caricature of the reality of multiculturalism as it has developed over the past 40 years in the Western democracies, but it is a distraction from the real issues that we need to face. The 3S model captures something important about natural human tendencies to simplify ethnic differences, and about the logic of global capitalism to sell cosmopolitan cultural products, but it does not capture the nature of post-1960s government MCPs, which have had more complex historical sources and political goals.

B. Multiculturalism in context

It is important to put multiculturalism in its historical context. In one sense, it is as old as humanity —different cultures have always found ways of coexisting, and respect for diversity was a familiar feature of many historic empires, such as the Ottoman Empire. But the sort of multiculturalism that is said to have had a "rise and fall" is a more specific historic phenomenon, emerging first in the Western democracies in the late 1960s. This timing is important, for it helps us situate multiculturalism in relation to larger social transformations of the postwar era.

More specifically, multiculturalism is part of a larger human-rights revolution involving ethnic and racial diversity. Prior to World War II, ethnocultural and religious diversity in the

West was characterized by a range of illiberal and undemocratic relationships of hierarchy,[88] justified by racialist ideologies that explicitly propounded the superiority of some peoples and cultures and their right to rule over others. These ideologies were widely accepted throughout the Western world and underpinned both domestic laws (e.g., racially biased immigration and citizenship policies) and foreign policies (e.g., in relation to overseas colonies).

After World War II, however, the world recoiled against Hitler's fanatical and murderous use of such ideologies, and the United Nations decisively repudiated them in favor of a new ideology of the equality of races and peoples. And this new assumption of human equality generated a series of political movements designed to contest the lingering presence or enduring effects of older hierarchies. We can distinguish three "waves" of such movements: 1) the struggle for decolonization, concentrated in the period 1948–65;2) the struggle against racial segregation and discrimination, initiated and exemplified by the African-American civil-rights movement from 1955 to 1965; and 3) the struggle for multiculturalism and minority rights, which emerged in the late 1960s.

Each of these movements draws upon the human-rights revolution, and its foundational ideology of the equality of races and peoples, to challenge the legacies of earlier ethnic and racial hierarchies. Indeed, the human-rights revolution plays a double role here, not just as the inspiration for a struggle, but also as a constraint on the permissible goals and means of that struggle. Insofar as historically excluded or stigmatized groups struggle against earlier hierarchies in the name of equality, they too have to renounce their own traditions of exclusion or oppression in the treatment of, say, women, gays, people of mixed race, religious dissenters, and so on. Human rights, and liberal-democratic constitutionalism more generally, provide the overarching framework within which these struggles are debated and addressed.

Each of these movements, therefore, can be seen as contributing to a process of democratic "citizenization" — that is, turning the earlier catalog of hierarchical relations into relationships of liberal-democratic citizenship. This entails transforming both the vertical relationships between minorities and the state and the horizontal relationships among the members of different groups. In the past, it was often assumed that the only way to engage in this process of citizenization was to impose a single undifferentiated model of citizenship on all

[88] Including relations of conqueror and conquered, colonizer and colonized, master and slave, settler and indigenous, racialized and unmarked, normalized and deviant, orthodox and heretic, civilized and primitive, and ally and enemy.

individuals. But the ideas and policies of multiculturalism that emerged from the 1960s start from the assumption that this complex history inevitably and appropriately generates group-differentiated ethnopolitical claims. The key to citizenization is not to suppress these differential claims but to filter them through and frame them within the language of human rights, civil liberties, and democratic accountability. And this is what multiculturalist movements have aimed to do.

The precise character of the resulting multicultural reforms varies from group to group, as befits the distinctive history that each has faced. They all start from the antidiscrimination principle that underpinned the second wave but go beyond it to challenge other forms of exclusion or stigmatization. In most Western countries, explicit state-sponsored discrimination against ethnic, racial, or religious minorities had largely ceased by the 1960s and 1970s, under the influence of the second wave of human-rights struggles. Yet ethnic and racial hierarchies persist in many societies, whether measured in terms of economic inequalities, political underrepresentation, social stigmatization, or cultural invisibility. Various forms of multiculturalism have been developed to help overcome these lingering inequalities.

The focus in this report is on multiculturalism as it pertains to (permanently settled) immigrant groups, but it is worth noting that struggles for multicultural citizenship have also emerged in relation to historic minorities and indigenous peoples.

Conceptos clave

Era post-multicultural

MCP (Políticas de Multiculturalismo)

Narrativa dominante acerca del multiculturalismo

Modelo de las 3s del multiculturalismo

Disneyficación de las diferencias culturales

Marco de actuación basado en derechos humanos y constitucionalismo liberal democrático

Unidad de competencia III. Multiculturalismo y fenómenos étnicos



muralchiapas.com

Objetivo

El estudiante reflexionará en torno de los procesos migratorios y los conflictos que viven las minorías éticas, culturales, religiosas y de género, para comprender determinadas transformaciones sociales, con base en el impacto social y el problema humano manifestado en los diversos grados de desestructuración social y cultural que sufren dichas minorías; con el objetivo de reflexionar no sólo sobre los pueblos indios como el campo exclusivo de análisis de la diversidad cultural, sino atribuyendo con ello, la existencia de otras minorías étnicas y concibiendo la diversidad como un atributo de todos los ciudadanos.

Competencia

Conceptualizar y comprender los diversos conflictos y negociaciones que se establecen en las variadas relaciones interétnicas, que se hacen más patentes sobretodo porque se vinculan con problemas de democracia, desarrollo, derechos políticos, calidad de vida, entre otros.

Contenidos de la UC

Conocimientos: Relaciones interétnicas y multiculturalismo. Multiculturalismo y migración. Multiculturalismo y género. Multiculturalismo y religión.

Habilidades: Trabajo en equipo. Expresión oral y escrita. Participación.

Actitudes: Diálogo, apertura, empatía, sensibilidad.

Material de lectura

Lectura 1

Florescano, E. (2001). *Etnia, estado y nación: Ensayo sobre las identidades colectivas en México*. México: Taurus, capítulo 4, "La oposición entre las etnias, el Estado y la nación" y "El ascenso del nacionalismo".

Pertinencia

El historiador Enrique Florescano es todo un referente en materia de historia económica y cultura mexicanas, con una prolífica obra desarrollada a lo largo de una trayectoria académica de más de cinco décadas, que incluye maestría en el Colegio de México y doctorado en la École Pratique des Hautes Études.

La obra de Florescano que aquí se compila, es un ejemplo de la preocupación de la academia mexicana por explicar la génesis, desarrollo y problemática de la compleja constitución social de nuestro país; las secciones de *Etnia, estado y nación* que aquí se recuperan, atienden el objetivo programático de analizar y criticar la constitución del estado-nación, así como enfocar la situación de las minorías al interior de dicha institución.



3.bp.blogspot.com

Preguntas orientadoras

¿Cuáles son las consecuencias culturales de la negación jurídica decimonónica de las etnias como sujetos con personalidad para defender sus derechos, especialmente los territoriales?

¿Qué opinión te merece la afirmación del autor, acerca de que ni criollos ni mestizos, sino otros indígenas, fueron los impulsores de estrategias de despojo de las tierras de pueblos indígenas?

¿Cuáles rasgos hacen singular al nacionalismo mexicano frente a

los europeos?

¿Cómo dialoga históricamente el nacionalismo mexicano con las etnias?

Si la educación fue tan importante para proyecto nacional de los liberales, ¿qué tipo de educación se presupone para desembocar en la exclusión étnica que se viene discutiendo?

¿Qué lugar ocupan las etnias dentro de la narrativa recuperadora e inventora de pasados gloriosos que está en la base del nacionalismo mexicano?

¿Cómo se extiende hasta nuestros días la comunidad política imaginada?

Texto

IV. Saldo de un siglo de luchas indígenas y campesinas

3. La oposición entre las etnias, el Estado y la nación

El estudio de los movimientos campesinos en el siglo XIX ha carecido de un marco adecuado que los abarque en conjunto y, al mismo tiempo, permita profundizar en sus particularidades. El número, la extensión territorial, la violencia y la repetición de las rebeliones campesinas entre 1821 y 1910 tienen como primera explicación los cambios políticos e institucionales que entonces experimentó el país.

El paso del régimen colonial al Estado republicano fue el cambio más radical que sufrió la sociedad en tres siglos, y ese acontecimiento por fuerza modificó la situación de los pueblos indígenas y las comunidades campesinas. Por primera vez desde la creación de los primeros Estados mesoamericanos, los campesinos quedaron sin protección jurídica para defender sus derechos territoriales. Al derrumbarse el Estado colonial y desaparecer las *Leyes de Indias* que protegían a las repúblicas campesinas, estas quedaron sin el amparo legal que defendía el patrimonio más valioso que habían conseguido salvaguardar del desastre de la conquista: las tierras comunales.

En la época colonial los enemigos más encarnizados de los derechos territoriales de los pueblos indios no fueron, como se ha repetido, los propietarios criollos ni los ambiciosos mestizos que proliferaban en las ciudades medias y grandes, sino otros pueblos de indios, vecinos o sujetos a las cabeceras. En el siglo XVIII la presión sobre las tierras comunales se incrementó

porque los pueblos sujetos decidieron independizarse de sus cabeceras y multiplicar el número de las repúblicas autónomas.

En contraste con esa situación, al comenzar el siglo XIX se manifestó una ofensiva general contra las tierras comunales de los pueblos. La certeza de que las leyes de la república estaban en contra de la propiedad comunal de los pueblos desencadenó una avalancha de los más variados intereses, cuyo denominador común fue la arremetida contra la tierra indígena. Los municipios descubrieron artimañas legales que los facultaban a demandar las tierras de comunidad y los ejidos de los pueblos. Los individuos y las instituciones que arrendaban porciones de las tierras comunales desde tiempos anteriores obtuvieron el derecho de prioridad para comprarlas. Los rancheros y hacendados que habían deseado ampliar sus fincas con los pastos, los bosques y las tierras de cultivo de las comunidades quedaron libres del límite que los había detenido antes.

Los autores que han estudiado esta época, si bien aducen que los liberales que tomaron el poder se oponían a la propiedad comunal de la tierra y a las corporaciones, no han logrado explicar por qué sus políticas eran tan decididamente contrarias a los indígenas y campesinos. La constitución liberal de 1857, al declarar ciudadanos iguales a todos los habitantes de la república, privó a los grupos étnicos del derecho consuetudinario que amparaba sus formas de vida comunitaria, los despojó de personalidad jurídica para defender sus tierras y no proveyó ninguna legislación social en su favor.

En ese siglo pródigo en calamidades, los indígenas no solo perdieron el fundamento legal de la propiedad comunal, también se convirtieron en parias políticos, pues ni el Estado ni los partidos que se disputaban la conducción de la nación defendieron su causa o discurrieron procedimientos que permitieran su integración en el proyecto nacional. Por el contrario, puede decirse que la consigna que se impuso fue apoderarse de la tierra indígena, destruir las instituciones que cohesionaban las identidades étnicas y combatir las tradiciones, la cultura y los valores indígenas. De este modo, en el seno mismo de la república se forjó una triple oposición hacia el mundo indígena. La primera la profundizaron las élites dirigentes y los partidos liberales y conservadores, que rechazaron a los indígenas como parte constitutiva de sus proyectos políticos. La segunda fue la oposición que se configuró entre el Estado y los diversos grupos étnicos, a quienes el primero declaró la guerra cuanto estos no se avinieron a sus leyes y mandatos. La tercera fue una resultante de la dos anteriores: la exclusión de los grupos indígenas

del proyecto nacional. La consecuencia de esa triple contradicción fue la desastrosa serie de explosiones indígenas que agobiaron al país en esos años y ahondaron las divisiones en el cuerpo social.

5. El ascenso del nacionalismo

En contraste con la importación de las ideas políticas liberales, el nacionalismo mexicano, como sus semejantes hispanoamericanos, antecedió al europeo y se manifestó con rasgos originales. El nacionalismo tuvo sustento inicial en el patriotismo criollo, un sentimiento colectivo que en el siglo XVIII había logrado crear identidades sociales que se reconocían por el orgullo de haber nacido en una patria colmada de riquezas naturales y bendecida por la aparición milagrosa de la madre de Dios, la virgen de Guadalupe. Durante la guerra de independencia (1810-1821) el patriotismo criollo se convirtió en discurso nacionalista; la guerra misma y el pensamiento de hombres como fray Melchor de Talamantes y fray Servando Teresa de Mier le infundieron un tono antiespañol y anticolonialista. Es decir, el despuntar del nacionalismo mexicano fue alimentado por la convicción de que las potencialidades de la población y del territorio patrio no podrían florecer mientras persistiera el lazo que ataba al país con un poder extranjero.

Más tarde, la invasión norteamericana de 1847 y la francesa de 1864-1867 convirtieron ese nacionalismo incipiente en un discurso antiimperialista y anticolonial. La humillante derrota que las tropas norteamericanas les infligieron a las fuerzas nacionales, seguida por la pérdida de más de la mitad del territorio, trajo consigo dos consecuencias. Primero, un hondo sentimiento de culpa y descalabro moral que obligaron a emprender una revisión del concepto de nación y de las debilidades del Estado. Este escrutinio produjo un cambio sustancial en la manera de pensar y hacer la política. El liberalismo doctrinario que caracterizó a la primera mitad del siglo fue remplazado, de 1867 en adelante, por un liberalismo pragmático, una práctica política fundada en su capacidad para transformar la realidad.

Una de las expresiones más vigorosas de esa nueva política fue la creación de los símbolos y los ritos que en adelante representaron a la nación. En vez de confiar la transformación del país a las constituciones o a alas ideas abstractas, los políticos de la segunda mitad del siglo hicieron de las instituciones del Estado los instrumentos del cambio que deseaban impulsar en la sociedad. Los gobiernos de Benito Juárez, Sebastián Lerdo de Tejada y Porfirio Díaz convirtieron las ceremonias en honor de la bandera y el himno nacional en cultos cívicos

repetidos en el territorio por medio del sistema educativo. El calendario de fiestas oficiales desplazó al calendario de fiestas religiosas y de este modo las fechas fundadoras de la república, las batallas gloriosas contra los invasores extranjeros y la celebración de los héroes que defendieron a la patria se transformaron en actos festejados por la mayoría de la población. La idea de nación se identificó con las fechas fundadoras de la república, con los héroes que defendieron a la patria, con la bandera, el escudo y el himno nacionales y con los rituales programados en el calendario cívico.

Esta obra de persuasión se extendió a todo el país por medio del sistema educativo y de los rituales cívicos. Porfirio Díaz, en la famosa entrevista con el periodista norteamericano James Creelman, declaró que la escuela era el centro unificador de la nación. Decía: "Es importante que todos los ciudadanos de una misma República reciban la misma educación, porque así sus ideas y métodos pueden organizarse y afirmar la unión nacional. Cuando los hombres leen juntos, piensan de un mismo modo; es natural que obren de manera semejante. François-Xavier Guerra ha señalado que para los liberales de la república restaurada la necesidad de educar al pueblo era un medio indispensable para formar a la nación, y por eso le otorgaron a la escuela una función prioritaria en la creación del ciudadano liberal. En el régimen de Díaz este ideal se convirtió en una tarea del Estado. Como decía Justo Sierra, secretario de educación:

> […] conforme a nuestras instituciones y a los intereses nacionales, es […] la escuela […] el embrión de la nación entera, como el lugar de ensayo de las funciones políticas y sociales, como el gran laboratorio del patriotismo y de las virtudes cívicas. Para nosotros en la escuela se nace a la patria, se respira la patria.

Otros difusores del nacionalismo fueron el libro de historia y el museo. El libro de historia integró la memoria desmembrada del país en un relato coherente, que comenzaba en el lejano tiempo prehispánico y concluía en el próspero presente porfirista. Al mismo tiempo que este relato dotó de unidad a tres pasados hasta entonces irreconciliables (la época prehispánica, el pasado colonial y la era republicana), le infundió al presente una profundidad histórica insólita, que hacía de la historia mexicana un proceso tan antiguo como el de las viejas naciones de Europa. De este modo el relato histórico sembró en el imaginario colectivo la idea de que los mexicanos estaban ligados a un proyecto histórico cuyos orígenes se hundían en los tiempos más antiguos, y la convicción de que, a pesar de sus notorias diferencias, formaban parte de una misma familia cuya diversa genealogía se anudaba en los avatares del proceso histórico.

El mensaje uniformador que difundía el relato histórico se extendió a otras áreas de la cultura. Como se ha visto antes, la pintura y las artes gráficas se encargaron de exaltar la opulencia del paisaje y plasmaron es esos escenarios toda suerte de representaciones de la idiosincrasia mexicana. La litografía, la pintura y la fotografía aportaron retratos genuinos o idealizados de los grupos étnicos, los gobernantes, los conglomerados urbanos, las mujeres, los rancheros y los campesinos que poblaban el territorio. Paralelamente, el periódico, el libro y los discursos políticos llamaron mexicanos a todos esos grupos, a pesar de sus obvias diferencias. Al fundirse así estas diversas corrientes con el proyecto político de crear el Estado nacional, nació lo que Benedict Anderson ha llamado una comunidad política imaginada. Imaginada, en primer lugar, porque los distintos y disparatados miembros de ella ni se conocían ni tuvieron contacto nunca, y pese a ello en sus mentes se instaló la idea de que pertenecían a una entidad denominada nación mexicana. Comunidad política, en fin, porque se concebía en el marco de un territorio limitado por fronteras con otras naciones y se consideraba un Estado autónomo y soberano.

Al unir la fuerza del Estado con la potencia de la ideología, el nacionalismo infundió en l población agobiada por la turbulencia política y la amenaza exterior la idea de pertenecer a una comunidad y la esperanza de continuar ese proyecto en el futuro. El nacionalismo que predicó el Estado uniformó las creencias colectivas y creó en la población un sentimiento de parentesco que se manifestó, entre otras cosas, en la concepción del Estado como padre y madre de la extensa familia nacional.

Quienes se han ocupado de la formación del Estado nacional y del nacionalismo no han podido menos que reconocer sus logros positivos. Pero el mismo análisis de las características del nacionalismo puso al descubierto el lado monstruoso que sueles adoptar su encarnación histórica, como lo han mostrado los momentos más trágicos de la historia contemporánea en los cinco continentes.

La faz oscura del nacionalismo hizo su aparición en diferentes países cada vez que asumió la forma de una religión nacional; cada vez que ese culto situó a la nación abstracta por encima de la política y de los grupos de carne y hueso que la integraban. En esos casos el nacionalismo deificó los mitos que supuestamente engendraron a la nación. Lo característico de estas construcciones ideológicas es la conversión de esos mitos en fundamentos inamovibles de la nación, en cosas dotadas de esencialidad, inmunes a las fuerzas sociales reales que continuamente recreaban el proceso histórico.

En todos los casos en que el nacionalismo adoptó la forma de culto político sus mitos adquirieron los rasgos de una ideología intolerante, obcecada en rechazar cualquier concepción que asumiera otras tradiciones o héroes fundadores. Tal es el proceso que ejemplifica la formación del nacionalismo mexicano en la segunda mitad del siglo XIX, particularmente el la época de Porfirio Díaz. El paso de los sentimientos patrióticos de fines del siglo XVIII a una ideología nacionalista manipulada por la clase dirigente hizo de ese nacionalismo una ideología oficial, opuesta a cualquier otra concepción de la nación. En la medida en que el Estado se fortaleció, cobró mayor fuerza el nacionalismo que propugnaba y se recrudeció su rechazo hacia los grupos étnicos que sustentaban sus propias ideas de identidad, y hacia las regiones, los pueblos y las comunidades rurales que se atrevieron a defender sus tradiciones particulares.

El nacionalismo porfiriano, al tiempo que adquirió el gigantismo y el empaque que se advierten en sus grandes celebraciones (especialmente en las fiestas del Centenario de la Independencia), se volvió intolerante. Como se ha visto en páginas anteriores, el gobierno, en sus tratos con las comunidades indígenas, los grupos campesinos y los sectores populares urbanos, sacó a relucir el rostro sanguinario que ha caracterizado al nacionalismo en otros países. Cuando el nacionalismo oficial enfrentó a grupos con concepciones de identidad muy arraigadas, como en el caso de los grupos indígenas, su reacción fue intransigente, despiadada y mortífera.

La violencia extrema que caracterizó las relaciones entre el Estado y las etnias indígenas en el siglo XIX debe entenderse como una consecuencia de la polaridad entre una concepción nacional intolerante y una mentalidad de pueblos identificados por lenguas y costumbres tradicionales, reacios al cambio y temerosos del contacto con el exterior. El antagonismo entre los pueblos indígenas centrados en identidades comunitarias locales o regionales y la ideología nacionalista puede paliarse, a menos que los representantes del Estado diluyan por sí mismos la intolerancia, reconozcan la existencia y los derechos del otro, y participen en negociaciones efectivas con él. Establecer negociaciones efectivas quiere decir escuchar de verdad las razones del otro, darles cabida en acuerdos que propicien la convivencia nacional y respondan al interés de la diversidad social que conforma a la nación.

Como sabemos, estos acuerdos no se dieron nunca en la violenta historia del siglo XIX. Su inexistencia produjo el efecto inverso al que perseguían los modernizadores porfiristas. La violencia contra las tradiciones comunitarias provocó un resurgimiento general de las reivindicaciones indígenas en las distintas regiones del territorio nacional. De las montañas del

norte a las selvas húmedas del sur, el mundo rural se erizó de rebeliones, sublevaciones, movimientos religiosos, motines y airadas voces indias que en las lenguas más diversas demandaron la devolución de sus tierras, respeto a los derechos ancestrales, castigo a los crímenes de los ladinos, reconocimiento de las identidades indígenas y comunitarias, protección legal para sus pueblos y lenguas, justicia... A pesar de que en muchas ocasiones estas voces fueron deformadas por el español que las dio a conocer, por primera vez se escucharon en los distintos rincones del país.

El continuo asedio a las tierras y los derechos campesinos provocó una respuesta tan extendida que tuvo el efecto de convertir el problema indígena en un problema nacional. El ataque conjunto del Estado y los ladinos unificó a los aislados pueblos indios, a tal punto que los grupos asentados en la región yaqui y el área maya se confederaron, formaron ejércitos numerosos y defendieron con éxito sus tierras por más medio siglo. A su vez, el número y la extensión geográfica de las explosiones campesinas atrajeron el interés de los líderes y organizaciones opuestos al gobierno, quienes incorporaron las demandas campesinas a sus programas políticos. Los derechos de los pueblos se convirtieron en lemas políticos de las organizaciones anarquistas, socialistas, comunistas y liberales, y de las asociaciones políticas urbanas y rurales. Es decir, a pesar de la violenta represión gubernamental que trató de acallar las demandas campesinas, estas acabaron por situar el problema indígena y campesino entre los más apremiantes y urgidos de solución.

Conceptos clave

Destrucción de instituciones cohesionadoras de identidad étnica

Ingreso de los indígenas al marco jurídico, como individuos y no como comunidades

Triple oposición al mundo indígena: élites dirigentes que lo dejaron fuera de sus proyectos, Estado en guerra con él, por no avenirse a sus mandatos, y exclusión de los indígenas del proyecto nacional.

Patriotismo criollo como embrión del nacionalismo mexicano

Idea de nación = fechas fundacionales, héroes, símbolos nacionales

Eduación al centro del proyecto liberal durante la república restaurada

Comunidad política imaginada

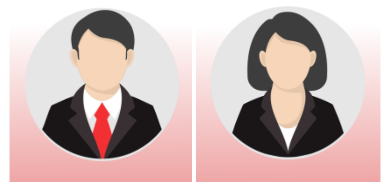
Nacionalismo como construcción ideológica

Lectura 2

Ramírez González, I. y Arriaga Ornelas, J. L. (2011). La imposibilidad del multiculturalismo en una nación multicultural. *Culturales, 7*(14), 87-124.

Pertinencia

Los autores son investigadores de nuestra casa verde y oro; escriben desde la tradición antropológica un artículo cuyo sugerente título alude a una paradoja de la compleja realidad mexicana, digna de tomarse en cuenta.



Imágenes no disponibles

Preguntas orientadoras

¿Cuál es el objetivo que se plantean los autores en este artículo?

¿A partir de cuáles categorías de análisis explican los autores la paradoja implícita en el título de su artículo?

¿Qué perspectivas abre el uso del conflicto como categoría de análisis para estudiar nuestra cuestión nacional?

¿Cuáles son los argumentos básicos para sostener que los pueblos indígenas han enfrentado históricamente procesos que coartan la preservación y desarrollo de su potencial cultural?

¿Por qué es importante para los autores hacer precisiones conceptuales entre términos aparentemente claros, tales como multiculturalidad- multiculturalismo y pluralismo jurídico-sistema jurídico?

Texto

La imposibilidad del multiculturalismo en una nación multicultural

Introducción

> La verdadera liberación del indio es reconocerlo como sujeto, en cuyas manos está su propia suerte; sujeto capaz de juzgarnos a nosotros según sus propios valores, como nosotros lo hemos siempre juzgado, sujeto capaz de ejercer su libertad sin constricciones, como nosotros exigimos ejercerla. Ser sujeto pleno es ser autónomo.
>
> Luis Villoro

Por iniciativa del gobierno de la República, en este 2010 "los mexicanos conmemoramos los movimientos fundacionales de nuestra patria" (Villalpando, 2010). Hay una iniciativa impulsada fuertemente para solidificar la idea de que como nación libre e independiente México inició su vida hace 200 años. Detrás de esta iniciativa se atisba, desde luego, una visión sin conflicto de la cuestión nacional. No obstante, éste existe y no es uno solo o unidimensional. Acevedo (2009) identifica muy bien esta persistencia del conflicto en las sociedades democráticas, y retomando a Ranciere dice que lo real en sociedades como la nuestra no es la desaparición de la desigualdad y el conflicto, "más bien, lo real es hecho de conflictos que constantemente ponen en evidencia formas irresolubles o desplazadas de la desigualdad pero documentan también la capacidad de los dominados a inventar una relación actual y dinámica de la regla igualitaria en los casos de desigualdad" (2009:246).

En el México de nuestros días hay demasiadas agendas pendientes para pretender que la cuestión nacional es un asunto resuelto. Uno de los procesos conflictivos que se mantienen en curso está relacionado con la invisibilidad/visibilidad alternada y variopinta de los pueblos indígenas que viven en nuestro país. Difícilmente se puede negar que hubo y hay posiciones que se alternan en la inclusión-exclusión-asimilación-promoción-marginación de dichos pueblos.

El presente texto quiere explorar una idea y proponer elementos para entender este asunto. La idea que se expondrá es que la problemática actual de los pueblos indígenas en México no gira únicamente en torno a carencias de orden material, ni se reduce simplemente a su imposibilidad de dar respuesta inmediata a los avances y al desafío del desarrollo económico y social, sino que se trata de algo más complejo y de raíces históricas más profundas, que se refiere a la imposibilidad de preservar y desarrollar su potencial cultural ante la acción ejercida por un sistema jurídico, cuya tendencia homogeneizadora ha tratado de imponer un criterio monoétnico de escaso respeto al pluralismo jurídico y a la diversidad cultural.

Y los elementos que se propondrán para entender este proceso tienen que ver con las diferencias conceptuales entre multiculturalidad, multiculturalismo, pluralismo jurídico y sistema jurídico monoétnico. La intención es evidenciar cómo la creación de un campo discursivo que haga visible a los indígenas no necesariamente se traduce en un sistema jurídico que posibilite su existencia ontológica. En cambio, puede establecerse que hay, a lo largo de estos dos siglos, un proceso de construcción de alteridad que cumple la doble función de fuente de identidad nacional

y de *culturalización*[89] del indígena con fines de visibilidad taxonómica que explican la diversidad pero también la utilizan: reconocer la presencia del "otro" es ya establecer una jerarquía entre "nosotros" y los "otros", en la que los primeros siempre resultan fiadores-responsables de los derechos de los segundos, lo cual crea una paradoja en cualquier sociedad fundada en el principio liberal de la igualdad.

Esta argumentación se circunscribe en una discusión abierta por Stavenhagen (1988:47) hace ya algunos años en torno a que en México el Estado, como conjunto de elementos que sintetizan la vida social, ha impuesto su derecho nacional sin considerar las categorías particulares de las comunidades indígenas. Estado y derecho han asumido una complicidad estructural en el tratamiento y normatividad de las etnias indígenas. A lo largo del trabajo se tratará de mostrar que la multiculturalidad que de hecho existe en el país no ha terminado por cristalizarse en un multiculturalismo que asuma las diferencias y dé vida a derechos-grupales efectivos en un orden político no monoétnico.

La serie de argumentos, ideas y consideraciones tienen como ángulo de visión la antropología jurídica, que nos permite hablar de cultura como aquello que proporciona significado a la experiencia humana, seleccionándola y organizándola, y también de una "cultura jurídica".

La ciencia antropológica en el proceso de construcción de alteridades

El nacimiento de la antropología como disciplina científica podría datarse en la segunda mitad del siglo diecinueve, en medio de un clima intelectual dominado por ideas y especulaciones evolucionistas, así como por la hegemonía europea.[90] Este periodo estuvo marcado también por los vertiginosos avances que se dieron en el campo de las ciencias naturales, situación que influyó en todos los campos del conocimiento, incluyendo a los antropólogos. Estos últimos

---

[89] Este concepto es utilizado en el sentido que plantea Ybelice Briseño: para referir un proceso mediante el cual se construye al "otro" sobre la base de la atribución de un bloque rígido de patrones culturales. En su planteamiento, este tipo de procedimientos suelen emplearse como estrategia para "producir a un sujeto especialmente condicionado por patrones y normas culturales", al tiempo que se sientan las bases para una "concepción asimilacionista de grupos minoritarios" (Briseño, 2002:206-207).

[90] Puede aceptarse que ese interés por conocer a los pueblos "no civilizados" haya nacido originalmente de una curiosidad por lo exótico, pero debe aceptarse también que muy pronto se pone al servicio del Estado como parte de proyectos colonialistas. Su profesionalización no se habría dado de no ser por las iniciativas de expansión territorial, proceso que virtualmente la asimiló a los intereses específicos de países como Inglaterra, Francia, Alemania y Bélgica. Así, el interés se convierte en una necesidad de conocer las formas de vida y los recursos de los pueblos que iban colonizando.

adoptaron los métodos y las orientaciones teóricas evolucionistas tratando de explicar el origen y desarrollo de las culturas. Fue así como se fortaleció la hipótesis de que éstas podrían haber sido construidas de manera independiente, aunque implícitamente se asumía que habían pasado por las mismas etapas para alcanzar un grado de mayor organización: que su proceso de transformación para alcanzar la modernidad era unilineal (Rossi y O'Higgins, 1981:92).

De acuerdo con quienes han estudiado la ruta seguida por la ciencia antropológica, como Esteban Krotz, durante el siglo diecinueve la antropología se acopló a las tendencias que estudiaban los fenómenos jurídico-políticos como resultado de procesos históricos documentables (acordes a las ideas evolucionistas del momento); los temas recurrentes fueron la comparación del derecho consuetudinario entre las poblaciones rurales de diversas regiones de Europa y los cambios surgidos en la creación y administración de normas jurídicas.

En este sentido, vale la pena mencionar que en el caso de la antropología, como en el resto de las ciencias sociales, su historia "nos muestra que originalmente existió una estrecha interrelación entre éstas y la jurisprudencia. Gran parte de quienes llamamos los primeros científicos sociales eran egresados de las escuelas universitarias de derecho" (Krotz, 1998:10). De hecho, entre los primeros antropólogos que habían recibido una formación universitaria en derecho destacan Maine, Mc Lennan y Morgan. A ellos les tocó vivir en plena época de la conformación definitiva de los modernos Estados nacionales de Europa; eran los herederos de una tradición que sobre temas antropológicos se había generado durante el siglo dieciocho y que se referían principalmente al "estado natural" de la humanidad, tema alrededor del cual se generaron múltiples discusiones que influyeron decisivamente en las diferentes teorías sobre el "contrato social" y el derecho natural de la época.

De tal modo, puede decirse que una contribución fundamental de los antropólogos con respecto a los pueblos extraeuropeos fue el reconocimiento de que, incluso los pueblos más extraños o "primitivos", no eran meras aglomeraciones caóticas e ininteligibles, sino que poseían un orden social y político que se expresaba en normas y procedimientos de tipo legal claramente establecidos que podían ser estudiados científicamente (Krotz, 1998:7).

Antes de que terminara el siglo diecinueve, empezaron a surgir las impugnaciones a la postura evolucionista decimonónica y los ataques se dieron lo mismo desde la perspectiva

funcionalista que desde la escuela norteamericana.[91] Pero reconocimientos como aquel relativo a la existencia de órdenes sociales y políticos de diversa índole en sociedades aún "pequeñas e incivilizadas" fue lo que favoreció la apertura de ese campo amplio para el desarrollo de una vertiente específica de naciente ciencia: la antropología jurídica. El principio epistemológico sería el mismo: la convicción de que la realidad social no existe ni puede entenderse independientemente de los sujetos que la crean, reproducen y transforman. Menciona Krotz (1997:18-19): "Todos los seres humanos, en tanto miembros de una colectividad, tienen y comparten una determinada cultura", y si además ésta es referida a la esfera de lo jurídico, puede pensarse en la gran importancia que al interior del grupo social tienen las ideas dominantes sobre el carácter, las condiciones y la creación de un orden justo, punto en el que confluyen motivos históricos y lingüísticos, religiosos y filosóficos, así como tradiciones y opciones (Krotz, 1997:18-19).

Ahora bien, a la par que la ciencia antropológica y su rama jurídica se desarrollaban documentando esa presencia de diferentes formas y principios de orden en sociedades diversas, en el mundo se sucedieron una cadena de luchas independentistas que trajeron consigo el conflicto que ahora nos ocupa: ¿Qué hacer con la necesidad de orden social y político en los territorios emancipados? ¿Volver a los sistemas existentes antes de los procesos de colonización, o instituir nuevos que respondieran a las ahora vigentes dinámicas sociales derivadas de siglos de colonización? ¿Y qué hacer con el estudio y comprensión de esos sistemas normativos precoloniales y sus herederos relegados a espacios más bien menores?

En pocas palabras, convergieron problemas reales con problemas del conocimiento. Los primeros concernían a la procuración de orden a través de un marco normativo en la constitución de Estados nacionales nuevos, y los segundos, a la explicación de las luchas, desplazamientos, convivencia, convergencia, rescate o aniquilación de los sistemas jurídicos tradicionales. La solución a los problemas de organización y orden de las sociedades independizadas provino del pensamiento liberal; naciones como México adoptaron sistemas legales anclados en el ideario de la Ilustración: los constituyentes imaginaron la fundación de una nación con una sola lengua, una sola religión y una sola cultura, superpuesta en el imaginario del progreso y la civilización. Bajo

[91] Los primeros cuestionaban, sobre todo, el marcado reconstructivismo conjetural de los evolucionistas que pensaban en "cómo habría podido ser" la ruta de la barbarie a la civilización, en tanto que los segundos apuntaban sus baterías hacia las pretensiones unilineales, oponiéndoles un particularismo histórico orientado hacia la historia de las culturas y no a la de la cultura.

estas condiciones se imponía la creación del ciudadano, pero para ello era precisa su invención; la misma tuvo que nacer de la oposición a lo que desde entonces se convirtió en la alteridad, los indígenas. Como dice Restrepo:

> Desde esta perspectiva, los indígenas (...) eran expresiones de estadios atrasados en el proceso civilizatorio y, en consecuencia, constituían una suerte de aún-no-ciudadanos hasta que fueran redimidos de su condición de salvajismo. La alteridad cultural, entonces, no tenía lugar como tal en el proyecto de construcción de [la] nación. Si “desafortunadamente” existía, se la pensaba como una condición provisional de los sectores más atrasados de la población que les hacía unos aún-no-ciudadanos especiales, a los cuales el Estado debería auxiliar en aras de transformarlos (2004:273).

La fórmula era más o menos sencilla: había que fundar una nación, un Estado, una República, darle orden y hacerla funcional y viable, pero a quienes en ella habitaban había que constituirlos en ciudadanos, lo cual implica que al transformarlos dejaban de ser lo que eran. ¿Y qué eran antes? Era preciso establecer una noción para ello: Restrepo les llama “aún-no-ciudadanos”, pero en los hechos significaba “ser indio”. Dejar de ser indio implicaba convertirse en ciudadano y pasar a formar parte de una nación. Por eso es que hablamos de una construcción de alteridad: se inventa al ciudadano por oposición a lo que ya no será más.

Bonfil Batalla habla de este proceso de “desindianización” y lo ubica en el campo de lo ideológico, “cuando las presiones de la sociedad dominante logran quebrar la identidad étnica de la comunidad india”. Nos aclara, sin embargo, que ello “no quiere decir que la desindianización sea un cambio puramente subjetivo”, y nos explica cómo ocurrió en la práctica:

> Las presiones de la sociedad dominante se intensifican precisamente cuando se persiguen objetivos que se ven obstaculizados por la presencia de grupos sociales con una identidad distinta que dificulta, por ejemplo, la liberación de mano de obra para emplearse fuera de la comunidad, o que estimula el rechazo a programas de modernización que desea impulsar la sociedad dominante; pero la desindianización se cumple cuando ideológicamente la población deja de considerarse india, aun cuando en su forma de vida

lo siga siendo. Serían entonces comunidades indias que ya no saben que son indias (1987:41-43).

Empero, el efecto de este proceso de desindianización es doble: se constituye al ciudadano a partir de los aún-no-ciudadanos, pero, al mismo tiempo, para evitar el conflicto identitario se produce esa construcción de alteridad de la que hablábamos. El mismo Bonfil sostiene en este sentido que “uno de los caminos para eludir el problema de la indianidad de México ha sido convertir ideológicamente a un sector de la población nacional en el depositario único de los remanentes que, a pesar de todo, se admite que persisten de aquel pasado ajeno” (1987:19). Entonces, los indios (denominados genéricamente) resuelven el absurdo evidente de una civilización muerta por decreto. ¿Qué queda de aquello? Esto: los indios, pero ya como una construcción conceptual, a la que pueden asignarse sin distingo características, prácticas, costumbres, etcétera. Para ello resultó sumamente útil el conocimiento antropológico expropiado por el Estado: aquí había ahora una otredad fundacional, fuente de nacionalismo, interesantísima para ser estudiada, pero –insiste Bonfil Batalla– muerta.

He aquí la raíz del problema que se está planteando: la puesta en alteridad del indio le asigna un sitio en términos ideológicos, pero se lo niega en términos jurídicos para su inclusión en el naciente Estado nacional. Al mismo tiempo hay una inclusión/exclusión provocada por lo que Acevedo (2009) llamaría la “tensión interna” que ejerce el principio de igualdad jurídica.

Tal situación no se presenta únicamente en nuestro país; a nivel latinoamericano son pocas las constituciones fundacionales que hacen referencia a sus poblaciones indígenas, y en la mayoría de los casos estas referencias son recientes[92] y, por ello, condicionadas. Así lo sostiene Stavenhagen (1988:47), quien explica que “en numerosos países, con o sin referente en los textos constitucionales, existen legislaciones específicas relativas a la protección o tutelaje de las comunidades indígenas en general, o en lo particular en relación con los problemas de la tierra, de la administración de justicia, del trabajo o de la educación y la cultura”. Pero llega a plantear

[92] Por ejemplo, en el caso de nuestro país, tras prolongados debates y negociaciones es hasta 1991 cuando se adiciona el artículo 4° de la Constitución para reconocer la existencia de pueblos indígenas y el Estado se compromete a que la ley garantice una serie de beneficios para el desarrollo de la cultura de estos pueblos en casi todos los elementos que tradicionalmente se reconocen como parte de la misma. Asimismo establece el compromiso de garantizarles el efectivo acceso a la jurisdicción del Estado. Previo a esto se ratificó el Convenio 169 de la OIT, que contiene una filosofía y una propuesta política de los Estados nacionales para garantizar la participación y la democracia de los pueblos indígenas en los asuntos que son fundamentales (Gómez, 1993:13).

un cuestionamiento que anima el debate al que nos referimos desde el principio: ¿realmente en un Estado de derecho y democracia basados en una filosofía de democracia pluralista pueden imponerse normas y sanciones rigurosamente codificadas, provenientes de tradiciones y concepciones jurídico-políticas ajenas a conglomerados humanos que desde el punto de vista histórico y cultural responden a normatividades y dinamismos distintos?, y de ser así, ¿cómo se pueden conciliar esos diferentes criterios?

En suma, la postura de dicho autor y de otros ponen el problema en los siguientes términos: no es un fenómeno aislado, ni fortuito, sino que responde a condiciones estructurales de raíces históricas más profundas, por lo que el reconocimiento de sus orígenes históricos y de la especificidad de su inserción en la sociedad nacional es punto de partida obligado para tratar de comprender por qué ciertos grupos siguen luchando por reivindicar sus derechos colectivos y están demandando autonomía en sus diversas expresiones y significados a través de la autodeterminación (López y Rivas, 1995:20). Como menciona Díaz-Polanco (1996:15), "la problemática étnica es incomprensible fuera de los procesos que determinan el perfil de la sociedad nacional... y que en particular, dan lugar a la aparición del Estado-nación".

El asunto se complejiza cuando a los anteriores elementos (inclusión/exclusión) se agregan a lo largo de todos estos siglos que van desde la Independencia nacional hasta nuestros días los ingredientes de asimilación[93]-promoción[94]-marginación[95] de los que ya se hablaba en las primeras líneas de este trabajo. Además, hay que añadir su persistente presencia, su pervivencia: tras haber pasado por cinco siglos de subordinación colonial y estar bajo la tutela de gobiernos que los excluyeron de sus proyectos de nación, los indígenas siguen estando ahí; continúan

[93] Muchos de estos pueblos no sólo participaron activamente en el movimiento independentista del siglo diecinueve, sino que comenzaron a migrar hacia las ciudades, integrándose a la naciente sociedad. "El crecimiento acelerado de las grandes ciudades (...) se debe, ante todo, al arribo de emigrantes que proceden de las zonas rurales, indias o mestizas. La dinámica de este proceso migratorio obedece al empobrecimiento del campo, y a la concentración en las urbes de las actividades económicas y las oportunidades de diverso tipo. Esta migración indianiza a la ciudad" (Bonfil, 1987:46).

[94] Durante el pasado siglo, por casi seis décadas, fueron considerados como los beneficiarios de una política indigenista que a nivel oficial se generó para apoyarlos y darles un trato especial (...), acelerar y consolidar su desarrollo con el objetivo de sacarlos de su atraso secular e integrarlos al moderno Estado nacional. En este sentido, cabe recordar que los programas de gobierno, conocidos genéricamente bajo el nombre de "indigenismo", se han preocupado fundamentalmente por elevar los niveles de vida de las poblaciones mediante proyectos de desarrollo de la comunidad (Stavenhagen, 1988:9).

[95] Es ampliamente conocido y está profusamente documentado en la literatura el hecho de que la población indígena, no sólo de México sino del continente, ocupa, por lo general, las posiciones más bajas en la escala de los índices socioeconómicos y en la estratificación social de nuestros países (Stavenhagen, 1988:9).

constituyendo entidades étnico-nacionales que reclaman su derecho a existir y desarrollarse en un plano de igualdad efectiva y de justicia (López y Rivas, 1995:108).

Notas y reflexiones sobre la conformación del problema

Hemos dejado asentado dónde está la raíz del problema: la puesta en alteridad del indio desde la creación misma del Estado nacional, que, paradójicamente, pretende sostenerse en el principio de igualdad jurídica y política. Pero ahora hay que ver cómo se desarrolla ese problema. Entonces, de entrada, vale la pena reiterar que la estructura jurídica de nuestro país tiene sus orígenes tanto en el sistema de gobierno implementado por los conquistadores como en el establecimiento de un liberalismo económico y político que permeó todas las estructuras nacionales durante el siglo diecinueve.

Ahora bien, es común que cuando intentamos abordar lo jurídico desde una perspectiva antropológica la primera reflexión que nos viene a la mente es tratar de adentrarnos en el conocimiento de los códigos legales que rigen la vida de los individuos al interior de un Estado, y casi siempre creemos, como menciona Esteban Krotz (1997:11), que debido a que su contenido está ampliamente vinculado a la propiedad lo jurídico tiene que ver con cosas, sólo que cuando estas cosas son observadas con detenimiento llegamos a la conclusión de que se trata de relaciones sociales, cuyas principales formas y características han sido ampliamente documentadas por los antropólogos a través del lenguaje del parentesco. Los estudios antropológicos han documentado también que "la existencia de fenómenos jurídicos no depende de la existencia de un Estado y que en todos los países del mundo existen costumbres jurídicas no contempladas por la institucionalidad formal y que en muchos países con población indígena siguen existiendo sistemas jurídicos contrapuestos a tal institucionalidad" (Krotz, 1997:13). En el caso mexicano se ha documentado (Acevedo, 2009), además, que los sistemas normativos de los pueblos indígenas expresan dinamismo histórico, que no hace sino reflejar la interacción y el conflicto que sostienen desde hace siglos con el sistema normativo del Estado mexicano.

Cuando se hace referencia a la reproducción del sistema y del control social casi siempre se parte de un hecho real: todas las sociedades tratan de perpetuarse, y la esfera jurídica es, sin duda, uno de sus mejores mecanismos para garantizar su permanencia, y esto es particularmente visible en las sociedades con Estado (Krotz, 1997:13). En este sentido, el Estado es visto como "Un ordenamiento jurídico que tiene como finalidad general ejercer el poder soberano sobre un

determinado territorio y al que están subordinados de manera necesaria los individuos que le pertenecen" (Bobbio, 1987:104).

En su momento, Weber definió al Estado como el detentador del monopolio de la fuerza legítima, y no sólo de la fuerza; esto significa que sólo la fuerza no es suficiente, pues es necesario que vaya acompañada o precedida de razones que hagan de la obediencia de los destinatarios un compromiso, es decir, que sea internamente aceptada (Bobbio, 1985). El Estado, como estructuración jurídico-política de la nación, es un fenómeno históricamente relacionado con el desarrollo de la expansión del capitalismo, afirma López y Rivas (1995:21), y esto obliga a distinguir la nación y el Estado como dos realidades distintas que constituyen el resultado de procesos que, no obstante ser autónomos, se encuentran interrelacionados entre sí. Pero esto también indica que, durante su recorrido por los tiempos de la historia, en cada uno de ellos una determinada concepción de nación ha buscado imponerse sobre las demás desplegando las artes a su alcance para desplazar los símbolos de identidad enarbolados por otros grupos. Esto ha ocurrido siempre y es inevitable, menciona Florescano (1998:21).

En el asunto que nos ocupa el Estado nació con una tensión interna entre el poder central (que intenta imponer la unidad) y los pueblos diversos, que componen una realidad social heterogénea. El poder estatal ha tratado siempre de eliminar esa tensión de forma más o menos radical, pero casi siempre violenta, dado que el Estado nacional, la mayoría de las veces, ha respondido a la urgente necesidad de establecer una unidad política y una identidad cultural ante la presencia de un conglomerado de grupos con intereses divergentes, como es el caso de nuestro país, donde "el modelo actual de Estado-nación tiende a identificar al Estado, que es un aparato político, con la nación, que es una comunidad social o cultural específica" (Bartolomé, 1994:75). Ése es precisamente el factor que interesa destacar: bajo esta perspectiva, originada a partir de las revoluciones burguesas europeas –y por lo tanto eurocéntrica–, se pretende identificar la voluntad del conjunto de la colectividad; entonces, las sociedades multiétnicas se orientan a configurarse como Estados uninacionales, sugiere Bartolomé.

Pero hoy el Estado moderno, al completar 200 años, está viejo y en crisis, agrega Marés (1997:177). Habiendo sido creado para garantizar la igualdad, la libertad, la seguridad y la propiedad, como solemnemente lo proclamaba la Constitución francesa del siglo dieciocho, llegó al final del siglo veinte sin haber podido promover la igualdad, ni la libertad ni la seguridad. El Estado envejecido ya no es suficiente ni para el capital ni para el trabajador y tampoco lo es para

los pueblos indígenas. Destaca Marés (1997:177) que en estos dos siglos la reivindicación indígena ha tenido un claro sentido de limitar la acción del Estado sobre su territorio, de luchar por el reconocimiento de su identidad como pueblo y por ser llamado nación.

Estudiosos del problema coinciden en afirmar que mientras México exista continuaremos siendo un pueblo de nacionalidades oprimidas, proceso que según algunos se ha venido gestando desde antes de la llegada de los españoles.[96] Debido a esto, al llegar los conquistadores, quienes supieron aprovechar las escisiones internas, producto del constante enfrentamiento de las nacionalidades oprimidas con la gran nación mexica, vencieron y crearon una nueva forma de control, que vino a sojuzgar y a seguir explotando a las viejas nacionalidades débiles de nuestro país, de tal forma que:

> La instauración de un sistema colonial hace 500 años representó para los pueblos y naciones que habitaban en este continente, no sólo una invasión militar y económica, sino sobre todo trastocó el orden jurídico, administrativo y político construido dentro de un contexto de diversas civilizaciones étnicas y lingüísticas (Nahmad, 1995:33).

Entre los habitantes del México prehispánico al derecho consuetudinario imperante entre los mexicas se le consideraba un derecho mestizo, dado que fue el producto de la mezcla olmeca, maya, tolteca, chichimeca, tepaneca. Con la llegada de los conquistadores el conjunto del derecho consuetudinario sufrió la influencia de una cultura radicalmente diferente. Así, entre los grupos indígenas las reglas para designar sus propios gobiernos, sus propios jueces, sacerdotes, militares y burocracia, fueron quebradas por el nuevo modelo occidental, que a partir de entonces empezó a difundirse en la Nueva España. Este modelo al momento del descubrimiento de América era completamente diferente, ya que los españoles poseían una herencia jurídica conformada por derechos consuetudinarios locales: derecho romano, derecho canónico, derecho germánico, derecho judío, derecho musulmán (González, 1995:49).

En Europa, desde el final del siglo quince y hasta fines del dieciocho, el Estado nacional se caracterizó por la consolidación del reino como forma de organización política dominante y en la península ibérica el derecho de Castilla estaba por encima de todas las leyes de los reinos

---

[96] Lombardo Toledano (1973), tomando como referencia el Códice Mendocino, menciona que ya desde entonces los impuestos eran entregados por todas las nacionalidades pequeñas a la gran nación mexicana, y describe al mismo tiempo en qué forma estaban obligados a participar en las grandes campañas contra las naciones enemigas.

dominados, los cuales eran formalmente respetados (González, 1995:54). En la época monárquica, mientras el hombre europeo imagina el orden de su mundo basado en los textos escritos emanados de la autoridad real, el hombre americano, por su parte, inventa el orden de su mundo en comunión con las fuerzas de la naturaleza y lo reproduce de manera oral. González (1995:23) llama derecho estatal al primero y derecho consuetudinario al segundo.

La historia nos ha demostrado que cuando dos culturas se encuentran una de ellas puede imponer, a través de la conquista militar, su concepción del mundo a la otra, y así sucedió en ese entonces; sólo que la imposición del gobierno extranjero en Nueva España fue acompañado, por un lado, por un obsesivo proceso de evangelización de los indios, dado que, "A diferencia de otras formas de conquista y dominio de territorios, la española se distinguió por su obsesión de convertir a los nativos al cristianismo y por su interés en trasladar a las nuevas tierras la civilización occidental" (Florescano, 1998:216). Por otro lado, a partir de la conquista de América se crearon nuevas relaciones de dominio en las que se generó un subalterno: el indio. El europeo inventó al indio como subordinado y, como tal, como sujeto sin voz. Estas voces canceladas nacieron al mismo tiempo que los espacios colonizados por Occidente (Bitrán, 2001:12).

Al principio la actitud de la Corona fue ambigua y vacilante. Por tal motivo fueron variadas y contradictorias sus disposiciones relativas al trato con los indios; no obstante, poco a poco, al crecer las protestas de los clérigos se fue estableciendo un conjunto de normas y reglas que permitieron encuadrar a los indígenas en un sistema de relaciones que acabaron por mantenerlos subordinados al dominio del colonizador[97] y que en gran medida aún en nuestros días determinan, por sus efectos históricos, las relaciones entre indios y no indios (Stavenhagen, 1988:18).

Poco después de terminada la Conquista, a los indios les fue concedida una categoría elemental de menores, a pesar de que los monarcas españoles habían sido claros y terminantes: afirmaron la racionalidad de los indios y los declararon vasallos libres de la monarquía castellana, colocándolos al mismo nivel jurídico que los demás súbditos. Por lo tanto, los indios eran iguales a los españoles y también se les concedió el derecho a los beneficios del bautismo y la catequización. Fue ésta la forma como la política española aseguró la sobrevivencia de la

[97] Para ir perfilando este sistema de normas había sido necesario someter militarmente a aquellos que no se sometían voluntariamente al dominio de la Corona y, sobre todo, que se resistían a aceptar la religión católica.

población indígena; sin embargo, le confirió un estatuto de tutela permanente. Según la legislación, eran individuos libres pero sus derechos no eran individuales, sino corporativos (Florescano, 1998:192).

Pero conceder a los indios el reconocimiento como seres de razón y aceptarlos en encomienda para sujetarlos y reducirlos al cristianismo[98] eran meras justificaciones de la verdadera realidad: la explotación y el despojo de que se les hizo objeto y la repartición de sus personas y de sus mejores tierras entre los vencedores (Pozas, 1972:7).

Por otro lado, la concepción etnocéntrica de los conquistadores, basada en la creencia de que la civilización europea era superior a las halladas en América, los condujo a adoptar posturas en detrimento de las culturas indígenas, provocando así una serie de rectificaciones legislativas presididas por un espíritu muy diferente –casi cabría decir contrario– del que imperó en los primeros tiempos, al quitarles o cercenarles algunos derechos importantes. Los indígenas quedaron envueltos en una red protectora que trababa la mayoría de sus actividades económicas (Miranda, 1964:3). Por ejemplo, la concepción que los conquistadores españoles tenían con respecto a la tierra contrastaba notablemente con la que el indio sostenía, ya que para éste la tierra era un medio para alcanzar su seguridad individual y para mantenerse unido a su comunidad, propiciando con esto la continuidad cultural del grupo. Por el contrario, para el español la tierra era concebida como un instrumento de dominio, destinado a lograr prestigio y control: a mayor cantidad de tierra poseída, mayor era la población sujeta a la voluntad de los propietarios, quienes al despojar a los pueblos de indios de su base agraria los obligaban a una total dependencia y subordinación.

Al respecto, Aguirre Beltrán (1970:55) considera que las distintas formas de tenencia de la tierra, cuya integración fue el resultado de la constante interacción de las distintas fuerzas de dispersión y concentración empleadas por los grupos en pugna, fueron las que determinaron la heterogeneidad de la estructura económica del país desde el momento mismo del contacto cultural.

De lo anterior podemos destacar que donde se va a acentuar más el contraste de este choque cultural es en la actitud del Estado español ante los derechos de propiedad y libertad de

[98] Y sin embargo, no podemos dejar de reconocer que la religión católica y sus ritos accesorios revestían enorme importancia en las comunidades campesinas. Así, durante la larga época de la dominación española el catolicismo, en unión sincrética con creencias y prácticas paganas, se convirtió en la principal fuente de aglutinación entre las sociedades indígenas. Esta solidaridad comunitaria, aunada al sistema de tenencia corporativa de la tierra, ayudó a mantener la cohesión e integridad de las comunidades.

los indios, dado que la tradición teológica y jurídica europea reconocía que el hombre racional, aunque fuera pagano, tenía facultad de dominio sobre sus bienes, y que su persona era libre si no mediaba alguna causa justa en derecho que le hiciera perder esa prerrogativa. Destaca González (1995:121) que la sobrevivencia del derecho consuetudinario estuvo estrechamente ligada a la lucha por o contra la desaparición de su base de aplicación cultural: la tierra. De tal suerte que el estatuto que rigió a los indios descansó finalmente sobre las bases de libertad y propiedad concebidas en relación con los intereses de los colonizadores que venían a establecerse en las tierras conquistadas (Zavala, 1981:47). Esta protección del Estado produjo un régimen tutelar sobre ellos; pero, como ya se mencionó, a pesar de ello no se evitaron las usurpaciones de tierra por parte de los colonizadores, quienes se amparaban en mercedes de estancias y caballerías, lo que más tarde produjo el surgimiento de grandes fincas a costa de las comunidades de indios.

Cabe resaltar que, en cierta medida, desde la llegada de los españoles a nuestro territorio el encuentro de culturas tan diversas hizo surgir una actitud ideológica, institucional y política que algunos autores han denominado política de indios, la cual adoptaría modalidades diversas que ameritan un tratamiento histórico-regional muy especializado. Debido a la gran diversidad cultural que existe en nuestro país, los grupos étnicos en su devenir histórico pasaron por un paternalismo cristiano (producto de una política de Estado que en su momento reconoció la humanidad y la libertad de los sometidos) y más adelante sobrevivirán, durante el siglo dieciocho, bajo las condiciones generadas por el Despotismo Ilustrado de los Borbones, que trajo ciertas innovaciones en el planteamiento de la política indigenista, para posteriormente recibir la influencia del igualitarismo que se deja sentir en los debates de las Cortes de Cádiz a principios del siglo diecinueve.

En definitiva, la aplicación de este tipo de políticas obedecía en gran parte a las aspiraciones, usos y necesidades del pueblo colonizador; pero aquí importa hacer resaltar que tal situación repercutía de manera muy profunda en la vida de los indígenas, debido a que en su aplicación se utilizaron una serie de métodos específicos cuyos resultados constituyen el antecedente de problemas similares correspondientes al periodo de formación nacional durante el siglo diecinueve, ya que, como consecuencia inmediata de la conquista y de la evangelización, entraron en contacto colonizadores e indígenas, comenzando así a vislumbrarse una dualidad de criterios que posteriormente van a influir en los estatutos de la política liberal.

De este contacto surge también una mezcla biológica y cultural entre indios y españoles: los mestizos. A este grupo social se le ha catalogado como inestable y afectado por graves conflictos de identidad, producto de políticas restrictivas que limitaron su integración social y su participación política durante la Colonia (Florescano, 1977:74). Pero lo importante es que los mestizos, no obstante haber necesitado varios siglos para lograr su consolidación, al terminar el siglo dieciocho ya estaban presentes como una nueva nacionalidad dentro del territorio americano, y fueron ellos, junto con los criollos, quienes eran desplazados de los puestos importantes por los europeos y, por otro lado, también eran incapaces de identificarse con los pueblos indios, quienes más tarde tratarán de reivindicar la nueva nación (Villoro, 1998:41).

El movimiento independentista mexicano estuvo caracterizado, a diferencia de los otros movimientos hispanoamericanos, por la participación masiva y desbordada de los sectores populares que voluntariamente se desprendieron de sus comunidades; entre ellos se encontraban principalmente indios sin tierra, peones, jornaleros de haciendas, mineros, entre otros, pero esta participación voluntaria no se podía dar simplemente en forma espontánea y desordenada, sino como una respuesta ante la presencia de líderes comprometidos que lograron encender el ánimo de sus seguidores invocando, no los principios liberales que sirvieron como justificación a los otros movimientos insurgentes de América, sino argumentos patrióticos nacidos del sentimiento criollo, sector al cual pertenecían Hidalgo, Morelos y otros miembros del clero medio y bajo, a cuyo llamado acudieron un gran número de insurgentes.

Sabido es que después de un mes de iniciado el movimiento el número de insurgentes había ascendido a 60 mil, lo que nos permite afirmar que desde sus comienzos la rebelión acaudillada por Hidalgo tuvo una base marcadamente étnica y de clase y que, no obstante haber sido derrotados básicamente por carecer de una disciplina militar, sabemos que los movimientos revolucionarios continuaron intermitentemente.

Fue ésta la primera irrupción decidida de las masas indígenas en el México moderno (Florescano, 1977:81), hecho fundamental que sirvió como elemento determinante en una gran parte de la historia de nuestro país en el siglo veinte y que dejó una honda huella sobre todo en los lineamientos políticos que posteriormente aplicaron criollos y mestizos en contra del indígena.

Fueron los indios y los campesinos los que apoyaron a Hidalgo en su lucha, no sólo contra el gobierno virreinal, sino también contra las instituciones civiles y religiosas, por lo que es fácil

entender por qué el caudillo tuvo que acomodar su pensamiento social a ciertas exigencias de las masas. De aquí que Hidalgo haya declarado la abolición del tributo y de las cajas de comunidad, las cuales pesaban sobre los indios. El caudillo abolió también los grandes monopolios del tabaco y de la pólvora. Algunos autores, como Chávez Orozco (1979:40), intentan explicar con esto que liberar al peón de sus deudas y entregar la tierra a los indios era tanto como destruir la clase social a cuyos intereses servía Hidalgo como caudillo, esto es, que su política social no podía ir más allá de los intereses de la clase latifundista que representaba.

Otro caudillo criollo, Morelos, quien a pesar de no haber tenido acceso a las grandes corrientes del pensamiento europeo delineó una visión no sólo progresista sino revolucionaria de las cosas apoyándose en la observación de la realidad, planteó la necesidad de destruir el régimen de castas; no quería más indios, mestizos o mulatos, ni siquiera criollos, dado que para él todas estas denominaciones eran deprimentes y ofensivas y servían además para determinar el lugar que les correspondía ocupar a las personas dentro de la estructuración social, por lo que había que abolirlas, y las abolió. No obstante los esfuerzos que realizó y a pesar de lo admirable de su pensamiento, sabemos que la obra de Morelos no logró quedar plasmada en los trabajos de los que intervinieron en la elaboración de la Constitución de Apatzingán, que en el aspecto social se alejaba mucho del pensamiento expuesto por el caudillo.

Desde sus inicios, tanto criollos como mestizos consideraron a esta rebelión popular como algo muy alejado de sus intereses, pues, además de que veían en ella la satisfacción de los deseos sanguinarios, vengativos e innobles de los indios, se despertó entre los grupos criollos dirigentes una desconfianza instintiva hacia las masas populares, lo que los llevó a excluirlos deliberadamente de sus proyectos políticos, negándoles además cualquier tipo de participación efectiva en la construcción de una nueva nación integrada. En otras palabras, criollos y mestizos decidieron construir solos el país que deseaban (Florescano, 1977:82).

Nótese, entonces, que actuando a partir de estos momentos en contra de los intereses de la mayoría de la población, los principios liberales que guiaron a estas nuevas fuerzas dirigentes, principalmente a los criollos, hicieron que se modificara la noción de Estado de manera que, no obstante haber podido adoptar una organización política diferente a la estatal, optaron por fundar

y proclamar la República federal,[99] representativa e igualitarista, es decir, el Estado moderno (González Galván, 1995:113).

El movimiento insurgente alentó el proyecto de construir una nación y un Estado republicano, cuyos trazos se dibujaron en las constituciones de la época y en las obras de Servando Teresa de Mier y Carlos María Bustamante, quienes fueron los primeros cronistas que narraron la gesta de la Independencia; en ambos pensadores se advierte la disposición de unir la religiosidad tradicional con una nueva concepción política del Estado y la nación[100] (Florescano, 1998:334-335). Fueron ellos los que alimentaron el patriotismo criollo buscando en el pasado indígena las raíces de la nación en gestación, pero en las condiciones que ya se expusieron de inclusión/exclusión.

> La decisión de asumir la antigüedad indígena como raíz de la nación les dio a los gobiernos surgidos de la Independencia legitimidad ante los grupos nativos y mestizos, dotó a la nación de un pasado remoto y alentó las ensoñaciones míticas que acariciaban sectores muy amplios de la población (Florescano, 1998:334).

Está ampliamente documentado que tanto el constitucionalismo americano (1776) como la Declaración Francesa de Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789) fueron los principales hechos históricos que influyeron en los movimientos étnicos. Al promulgarse la Constitución de 1812, el indio, a cambio de ser llamado ciudadano, perdió casi todas las ventajas, que con base en estatutos especiales había disfrutado durante la época colonial, sobre todo en el aspecto político, ya que las comunidades indígenas tenían el derecho de elegir a sus propias autoridades en forma democrática y sin intervenciones externas.[101] Aunque se les concedía igualdad jurídica, de hecho

---

[99] El federalismo fue un principio político que no tomó en cuenta las diferencias culturales: sobre la estructura colonial fue superpuesta la división política federal, y las provincias se transformaron en estados (González, 1995:11).

[100] "El catolicismo tradicional fue el factor que imprimió mayor cohesión entre los insurgentes y continuó teniendo una presencia poderosa en el surgimiento de la nación independiente que pretendía encontrar una nueva estructura de legitimidad política; así, en México, la etnia criolla, en complicidad con las etnias mestiza e indígena, rompieron los lazos que los ataban a la etnia española" (González, 1995:35). A partir de entonces los enfoques metodológicos del derecho tuvieron un carácter positivista y por lo tanto etnocentrista. El derecho estatal se convirtió entonces en un modelo que desde la perspectiva evolucionista correspondía al último estadio de la vida comunitaria (Semo, 1975:56).

[101] También en el aspecto económico sufrió alteraciones, puesto que el indio podía dedicarse a cualquier actividad y disfrutar asimismo de la ventaja de estar exento del pago de alcabalas en la venta de sus productos. De igual

las comunidades indias no podían disfrutar de las mismas libertades políticas y cívicas debido a la situación de inferioridad económica, discriminación y subordinación política que las caracterizaba (Stavenhagen, 1988:23).

Lo anterior nos viene a demostrar una vez más que si parte de la política del régimen colonial tendió hacia una cierta protección de las tierras de la comunidad, el gobierno liberal, a juicio de algunos autores como Miranda (1964), Stavenhagen (1988), González Galván (1995) y Florescano (1998), entre otros, se enfrentó a la comunidad indígena como su más caro enemigo, pues el proceso destructivo se efectuó en todos los niveles y fundamentalmente en el aspecto jurídico-político, ya que al proclamarse la igualdad jurídica y desaparecer en su ámbito las diferencias raciales y sociales, considerándose ahora a todos los individuos como ciudadanos mexicanos, se derribaba la defensa que la Corona había implantado para proteger a la comunidad. A esto se debe que para el indígena la proclamada igualdad fue funesta, pues desde el punto de vista jurídico el indio dejó de existir y con ello el sistema comunal pasó a considerarse fuera de la ley por especial y privativo, o sea, contrario a la igualdad y opuesto al concepto liberal de propiedad privada.

Lo que hay aquí es, entonces, una renuncia de origen al multiculturalismo. Más adelante abordaremos esto y lo diferenciaremos de la multiculturalidad. Por ahora hay que subrayar que con esa legislación-marco derivada del movimiento de independencia el ser ciudadano mexicano significaba dejar de ser indio (pues debía abandonarse el sistema normativo-organizacional-institucional que sostenía a los pueblos indígenas) para convertirse en algo que en lo sucesivo actuaría en un nivel de igualdad frente a los otros sectores de la población, con todos los derechos y con todas las obligaciones inherentes a la ciudadanía. Nótese bien: al indio se le entregaban todos sus derechos como ser humano y disfrutaría de ellos como cualquier ciudadano, pero a cambio de ello debería cargar también con todos los deberes y responsabilidades inherentes a la ciudadanía, pues sólo con eso sería un buen ciudadano. Y fue así como empezó la enconada y cruenta lucha por abolir las Leyes de Indias. “No más repúblicas de Indios”, decía el planteamiento liberal, y bajo esta consigna los que ambicionaban el poder fueron penetrando paulatinamente en el Ayuntamiento Indígena de las comunidades.[102]

---

manera, el indio no pagaba a la Iglesia el diezmo ni las primicias; lo único que realmente pagaba era el tributo al Estado, que ascendía a dos pesos anuales.

[102] A fines de 1820 una docena de estados de la República había aprobado leyes que ponían fin a la propiedad comunal de los pueblos. La mayoría de la tierra era incompatible con la libertad individual (Florescano, 1998:365).

El triunfo liberal del siglo diecinueve consolidaría la apuesta por un Estado donde la iniciativa individual fuera el elemento clave que permitiese el desarrollo de una nación mexicana moderna, de aquí que su política resultara completamente opuesta a todos los “privilegios” de la Iglesia, del ejército y de las comunidades indígenas. Esto explica que el federalismo no haya tomado en cuenta las diferencias culturales. La división política fue superpuesta a la estructura colonial; por lo tanto, los indígenas quedaron al margen, ya que la división política propuesta no tomó en cuenta los territorios indígenas ni el pluralismo jurídico humano, es decir, el derecho consuetudinario (González, 1995:115).

En todo este proceso tampoco faltó una fuerte dosis de racismo aplicado básicamente a los pueblos indígenas, los cuales fueron considerados racialmente inferiores y por lo tanto incapaces de tener acceso a mejores condiciones de vida.

> La ideología dominante, basada en el liberalismo y el positivismo, consideraba que el elemento indio o indígena no tenía lugar en las nuevas culturas nacionales que se estaban edificando. El Estado y las clases dominantes utilizaron todos los mecanismos posibles para eliminar esas “lacras” ya que consideraban que ponían en peligro sus posibilidades de transformarse en naciones modernas (Stavenhagen, 1988:29).

Coinciden varios autores en afirmar que las poblaciones indígenas eran consideradas por los liberales como un obstáculo para la integración cultural y, por lo tanto, una amenaza para el grupo en el poder. Inclusive intelectuales de esa época, como José María Luis Mora y Mariano Otero,[103] menospreciaban a las culturas indígenas. Fue Mora quien resumió la idea de nación que deseaban construir los liberales, por lo que explicó el papel que en ella tendrían los indios, y decía que “estos cortos y envilecidos restos de la antigua población mexicana, aunque

---

Al respecto, Chávez Orozco (1979:97) menciona que el fraude que la Independencia cometió con los indios no se detuvo allí, sino que fue más lejos, ya que desde ese entonces arranca la insidiosa propaganda que trata de demostrar que el indio es un obstáculo para el desarrollo político y económico del país; para este autor, a partir de aquí el indio seguirá con el estigma de su incapacidad, con el cargo horrendo de ser un lastre para el progreso de la patria.

[103] Para Mariano Otero resultaba claro que sólo los mexicanos burgueses recibirían los beneficios del capitalismo y que las clases bajas continuarían siendo abyectas y miserables, dado que la escasez de recursos destinaba a una parte de la población a vivir en la miseria. Causa directa de lo anterior era que en la década de 1850 a 1860 las haciendas dominaban la vida rural y los hacendados ejercían un enorme poder político.

despertasen compasión, no pueden considerarse la base de una sociedad mexicana progresista" (Florescano, 1998:363).

En 1855, cuando el partido liberal llega otra vez al poder promulga una serie de leyes cuyo objetivo era hacer posible la transformación de un México tradicional en una sociedad moderna y, sobre todo, que tuviera la oportunidad de ser más fuerte por medio del capitalismo y la libre empresa. Por el contrario, en las tierras comunales se les veía como factores causales del atraso de los indios, por lo que en 1856 esta situación culminó con la llamada Ley Lerdo,[104] la cual prohibía a los pueblos poseer o administrar inmuebles y ordenaba vender los que tenían.[105] Poco más tarde, en 1857, se promulgó la Constitución liberal que vino a ratificar la Ley de Lerdo, lo que impulsó aún más el exterminio de las tierras comunales. De este modo y por primera vez desde la creación de los primeros Estados mesoamericanos, los campesinos quedaron sin protección jurídica para defender sus derechos territoriales (Florescano, 1998:367).

Menciona González (1995:116-117) que la inestabilidad política del siglo diecinueve impidió la consolidación de la nación mexicana, ya que la vida constitucional de la nueva nación tuvo muchos altibajos y pasó del federalismo (1824) al centralismo (1835), y volvió al federalismo en 1846 para reorientarse años después hacia el centralismo (1853), hasta que finalmente, entre 1856 y 1857, liberales y conservadores acordaron no debatir más sobre el problema del federalismo. Sin embargo, una vez más,

> La Constitución liberal de 1857 al declarar ciudadanos a todos los habitantes de la República privó a los grupos étnicos del derecho consuetudinario que amparaba sus formas de vida comunitaria, los despojó de personalidad jurídica para defender sus tierras y no proveyó ninguna legislación social en su favor (Florescano, 1998:487).

Con el advenimiento de la República el problema indígena se agravó, sobre todo a partir de que durante el gobierno de Benito Juárez fue promulgada la Constitución Federal, que en su

[104] Miguel Lerdo de Tejada, otro liberal de esa generación, advirtió que en la diversidad de culturas la causa de la desintegración nacional era la multiplicidad de razas, y decía: "ha sido y es el mayor obstáculo para el desarrollo del país" (Florescano, 1998:393).

[105] Por medio de esta ley los liberales destruyeron la base del poder económico de la Iglesia, pero también destruyeron la cohesión tradicional de las comunidades indígenas, las cuales, como corporaciones civiles, eran propietarias de todas las tierras dentro de sus límites. La rígida aplicación de la Ley Lerdo en el campo tuvo un efecto nocivo sobre las comunidades indígenas.

artículo 27 estableció el desconocimiento de la personalidad jurídica de las poblaciones indígenas y, por lo tanto, de su propiedad territorial; de manera simultánea se profundiza el proceso de aculturación, fenómenos que se tradujeron en auténticas "guerras regionales" (Durand, 2002:6). De hecho, las poblaciones indígenas eran consideradas un obstáculo para la integración nacional. Florescano (1998:483) resume este planteamiento señalando que en el seno mismo de la República se forjó una triple oposición contra el mundo indígena: la primera la profundizaron las élites dirigentes y los partidos liberales y conservadores que rechazaron a los indígenas como parte constitutiva de sus proyectos políticos; la segunda fue la oposición que se configuró entre el Estado y los diversos grupos étnicos, a quienes el primero declaró la guerra cuando éstos no se unieron a sus leyes y mandatos, y la tercera fue una resultante de las dos anteriores: *la exclusión de los grupos indígenas del proyecto nacional*.

Sólo hasta que los liberales lograron vencer tanto a los conservadores como a los imperialistas extranjeros en el campo de batalla se comenzaron a colocar los cimientos de un Estado fuerte.[106] En resumen, durante el periodo 1810-1910 el Estado liberal mexicano tuvo como estrategia la integración nacional y por objetivo la unidad nacional. Otorgó implícitamente a los indígenas el estatus (individual) de nacionales, es decir, de ciudadanos mexicanos, pero no podía reconocer la existencia de sus derechos colectivos; por lo tanto, *el derecho consuetudinario indígena tuvo que librar una nueva batalla por sobrevivir* (González, 1995:120).

La multiculturalidad no reconocida en un multiculturalismo político-jurídico

Según Díaz-Polanco, al finalizar el Porfiriato la población indígena era todavía significativa, ya que al menos uno de cada tres mexicanos se consideraba a sí mismo como indígena, y agrega que "la gran revolución popular que cimbró el país hasta sus cimientos a partir de la segunda década del siglo veinte, recordaría que las comunidades indias (especialmente en el centro y sur del país) seguían allí. Los indigenistas tendrían todavía trabajo para rato" (1996:91).

Pero la presencia no necesariamente estaba traducida en una existencia en términos político-jurídicos, como se ha venido insistiendo en este trabajo. Se puede poner en los términos que nos sugiere Restrepo: la diferencia entre multiculturalidad y multiculturalismo. Él nos dice lo siguiente:

[106] Los estudiosos del Estado dicen que un requisito para su existencia efectiva es la concentración del poder en sus instituciones y el ejercicio pleno de ese poder en el conjunto del territorio (Florescano, 1988).

> Multiculturalidad refiere a una condición de hecho de aquellos cuerpos sociales que, de diversas maneras, incluyen en su seno múltiples horizontes culturales. Es una situación en la cual confluyen diferentes entramados culturales en un cuerpo social, independientemente de que exista un reconocimiento jurídico o político de esta multiplicidad cultural. El multiculturalismo, en cambio, se refiere a la serie de políticas que en el seno de una sociedad determinada se despliegan en el plano del derecho en aras de apuntalar o no determinadas articulaciones de la multiculturalidad. En pocas palabras, la multiculturalidad es un hecho social, mientras que el multiculturalismo es un hecho de orden jurídico y político (2004:277-278).

Puede sugerirse que, ya en el inicio del siglo veinte, la participación de las comunidades indígenas en el movimiento revolucionario puso de manifiesto los problemas económicos de la población, especialmente el de la tenencia de la tierra, consecuencia directa del proceso de privatización llevado a cabo durante el siglo diecinueve. Ellos seguían estando ahí, seguían haciéndose presentes, pero, incluso terminada la Revolución y promulgada la Constitución de 1917,

> al no considerar en la legislación el estatus legal diferencial de los grupos indígenas, ningún derecho histórico, cultural y territorial, podría ser legalmente reclamado por el grupo. Si bien para la ley los indios son iguales a otros mexicanos, no lo son en la esfera del derecho consuetudinario. Al trazar una pionera política y una amplia práctica indigenista, México reconoció de hecho el estatus especial de estos pueblos, aunque no lo plasmara en la ley (Barabás, 1994:37).

¿Qué rol le fue asignado, entonces? Bueno, puede señalarse que el establecimiento formal de la antropología en México, con la presencia de la escuela de Franz Boas, con la celebración del Congreso de Americanistas en México en 1910, así como con la fundación de la Sociedad Indianista Mexicana que existió de 1911 a 1914, coincidió con una abundante proliferación de discursos y de diseños de políticas indigenistas, a pesar de que en esos años las teorías racistas estaban profundamente influidas por el darwinismo social, que despreciaba las mezclas raciales.

A principios del siglo veinte había dado inicio una nueva etapa en la construcción de la identidad, basada en la crítica al positivismo y en la creencia de que el sajonismo constituía el modelo ideal para ser adoptado por México, previa aniquilación de la herencia hispana. Esto, según Stavenhagen, era tomar conciencia de la propia realidad para transformarla, lo que significaba asumir al "indígena" como parte de la realidad que se pretendía transformar.

> Liberar al indio supone convertirlo en un elemento capaz de ser aprovechado por el mestizo. Hacer que secunde y acepte las ideas de éste y convertirlo en un instrumento de trabajo eficaz dentro de su mundo. La propuesta de incorporar al indígena supone que tiene que abandonar cualquier ideal exclusivo de su raza o de su clase, para que acepte sin reparos la dirección mestiza y una nueva forma de dominación (Stavenhagen, 1988:45).

Entonces, desde el nacimiento del Estado nacional los pueblos indígenas no fueron convocados a formarlo. O sea, no hay un reconocimiento de su personalidad jurídica como parte de colectividades orgánicas; no hay un reconocimiento de su autonomía política, social, territorial, económica. No hay un multiculturalismo, porque los estados que conforman la Unión son organizaciones político-jurídicas que no tienen nada que ver con los pueblos indígenas; su principio es la igualdad, y en ella no tienen cabida sistemas normativos apartados del orden jurídico-político soberano.

El Estado mexicano es una República compuesta de estados libres y soberanos que se unen en una Federación. Al gestar esta República que hasta hoy somos no hubo un reconocimiento de los pueblos originarios como entidades que poseían características históricas, culturales, económicas y de organización propias; se genera, entonces, una tensión producto de la igualdad (Acevedo, 2009), pues, aunque no estuvieran reconocidos por el Estado soberano, esos sistemas normativos existían (y existen). Es difícil señalar si había condiciones para que su reconocimiento pudiera darse, o si la serie de acciones encaminadas a colonizar, convertir, explotar y luego desindianizar, integrar o transformar a los indígenas hacían poco menos que imposible que hubiera tales unidades que pudieran reivindicar su existencia y ser convocadas a la formación del Estado mexicano.

En consecuencia, lo que se logró fue una Constitución política que garantiza a los individuos que viven en el territorio nacional una serie de prerrogativas y derechos (y ahí están

incluidos los indígenas, pero no como pueblos), que los vuelven iguales ante la ley (borrando conceptualmente la posibilidad de la diferencia fundada en los sistemas normativos propios de los pueblos indígenas), lo cual lleva a que la labor institucional se articule de tal modo que haya una serie de acciones encaminadas a lograr uniformidad en la acción de gobierno; eso excluye, de antemano, reconocimiento a sistemas autónomos, pero posibilita lo que sí ocurrió: que se empezaran a otorgar una serie de beneficios, que eran invariablemente instrumentos para su integración, de tal manera que empiezan a surgir instituciones para atender su problemática, y dentro de esta perspectiva se inscriben las formulaciones de Manuel Gamio (1916), para quien la idea de nacionalidad suponía la necesaria "fusión de las culturas, de la razas y la unificación lingüística". Este propósito integracionista y homogeneizante orientó durante más de medio siglo la tarea fundamental de los indigenistas: ayudar a la construcción de la nación significaba asumir que la homogeneización cultural era prácticamente sinónimo de civilización (Bartolomé, 1994:76).

Así pues, bajo los principios de asimilación e integración, a partir del siglo veinte se sentaron las bases y se orientaron los principios que aún en la actualidad constituyen el soporte ideológico del indigenismo oficial, cuyas tesis, a juicio de Nahmad (1995:40), están generadas y diseñadas desde el contexto de la sociedad dominante y responden a una cierta racionalidad de intentar el cambio social. Por lo tanto, los gobiernos surgidos de la Revolución y los subsecuentes se abocaron a crear programas indigenistas que culminaron en la creación del Instituto Nacional Indigenista, en 1948, y a partir de entonces el discurso empezó a cambiar y surgió el llamado "indigenismo de integración", cuya retórica proponía la educación bilingüe y el respeto de las culturas nativas.

Este viraje en la política produce un conflicto conceptual en términos jurídicos, pues hace tambalear al principio básico de igualdad y no discriminación. Como dice Auroux,

> En la mayoría de las democracias modernas la protección contra la discriminación negativa, en función de criterios intrínsecos, está asegurada por la ley. La discusión es más compleja en lo que respecta a la discriminación positiva. Esta última tiene por objetivo restaurar la igualdad, y se apoya bajo el mismo principio que la condenación de la discriminación negativa. Se la asegura con medidas de ayudas sociales (salud, educación) o como en Estados Unidos de América mediante medidas de quota para ciertas

> profesiones, donde la discriminación positiva ha sido adoptada en favor de minorías étnicas o de mujeres. La discriminación positiva puede ser entendida como una compensación y ser defendida con base en la justicia redistributiva. Tiene la falla de sobrevenir después de una discriminación negativa, es decir, de violar momentáneamente el principio de igualdad sobre el que se apoya (en Acevedo, 2009:247).

En todo caso, es imposible perder de vista que el objetivo del indigenismo continuaba siendo la integración de los indígenas a la sociedad nacional, lo que en suma significaba "mexicanizar al indio" (Bartolomé, 1994:76). La aplicación de los principales programas generados para lograr este proceso de asimilación e integración se llevó a cabo básicamente a través de los centros coordinadores indigenistas mediante acciones[107] que se realizaron en los aspectos educativo, económico, de infraestructura, de organización social y política, entre otros, todo ello en el marco de la ideología nacionalista de la Revolución Mexicana. Aguirre Beltrán, quien a la postre se destacaría como uno de los principales ideólogos de esta corriente, dice que el integracionismo se propuso corregir las ideas etnocentristas de la política anterior e introducir "un elemento de justicia social en la política indigenista... que procura la integración del indio a la sociedad nacional, con todo y su bagaje cultural, proporcionando los instrumentos de la civilización necesarios para su articulación dentro de una sociedad moderna" (Díaz-Polanco, 1996:92).[108]

En resumen, la política indigenista ha sido ampliamente cuestionada y criticada, tanto por sus metas y fines intregracionistas como por el hecho de ser considerada un instrumento en manos del Estado, al que le ha servido para ejercer control político e ideológico. Y, en efecto, la marginación de los pueblos indígenas es obra de los no indios, pero también lo es del indigenismo que pretende ayudar a su liberación. Y como dice Villoro, "mientras seamos

[107] La llamada "política indigenista" incluyó programas y acciones de tipo asistencialista y culturalista, pero no se resolvieron las necesidades fundamentales de las comunidades.

[108] A juicio de Díaz-Polanco, el integracionismo cumplió su papel teórico-político en una fase preparatoria y de transición hacia formas más elaboradas de etnología. Pero no debemos perder de vista que la corriente integracionista tiene como único fin la desaparición de los pueblos indígenas mediante el enfoque integral y antropológico del cambio cultural dirigido, planteamiento que se justificaba en nombre del progreso y del desarrollo de la unidad nacional y del bienestar de los indígenas. Tiempo después esta postura será calificada de "acción etnocida", término que se refiere a toda aquella política tendiente a destruir la identidad como tal. Al respecto, también señala Nahmad (1956:37) que "las políticas de integración y asimilación implementadas por los gobiernos emergidos de las formas democráticas dirigidas y manipuladoras han ejercido la mayor presión para disolver las identidades de los pueblos indios del país, por lo que la anhelada cohesión social se encuentra en una gran crisis de injusticia social".

nosotros quienes decidamos por ellos, seguirán siendo objeto de la historia que otros hacen" (Villoro, 1996:123).

Es hasta fines de los años setenta que surgen nuevos debates sobre la ideología indigenista; hasta ese momento se empieza a reconocer la pluralidad étnica del país mediante el rescate de valores culturales, la reivindicación de las lenguas indígenas y la instrumentación de programas de educación bilingüe bicultural, y al mismo tiempo se formula la idea de etnodesarrollo, con la que lo que se persigue es la participacion y representatividad de los pueblos indígenas en el ámbito económico, político y social, lo que propicia el proceso de autogestión, entendido éste como la capacidad que tiene una comunidad para generar su propio desarrollo con base en su organización interna.

¿De verdad es posible y funcional la autonomía y autodeterminación de los pueblos indígenas en México?

A partir de la última década del siglo veinte algunos pueblos indígenas empezaron a establecer planteamientos específicos en defensa de sus derechos, que van desde el reconocimiento constitucional de la composición pluriétnica de la nación hasta demandas de autonomía[109] y autodeterminación (entendida la autonomía como el reconocimiento de sus territorios en el seno de los estados nacionales y la autodeterminación como el reclamo político en donde se disputa al Estado la legitimidad para ocupar su propio espacio social y determinar –con base en sus necesidades– sus objetivos y formas de desarrollo).

En esa década también hubo un par de reformas constitucionales que reconocen, por un lado, que "la Nación tiene una composición pluricultural sustentada originalmente en sus pueblos indígenas" (Art. 2º.) y, por el otro, que toda persona tiene derecho al "ejercicio de sus derechos culturales". También el Estado mexicano terminó por aceptar el Convenio 169 de la OIT, referido a pueblos indígenas y tribales. Todo lo cual, a pesar de sus limitaciones y sesgos, viene a sellar una lucha de la sociedad civil y sobre todo de los pueblos indios para la defensa de un derecho histórico (Sierra, 1993:17).

[109] La autonomía no va en contra de la unidad nacional ni constituye un problema de seguridad nacional; por el contrario, es la mejor forma de resolver los problemas, que de continuar profundizándose podrían llevar al separatismo. Esto significa que si los estados nacionales actuales no reconocen y estimulan el derecho a la libre determinación de los pueblos indios, puede ocurrir que esos pueblos opten por ejercer su derecho a la autodeterminación (López y Rivas, 1995:XVII).

Con respecto a todo ello, mencionan Durand y Gómez (1998:25) que si bien es cierto que en el caso de los pueblos indios el gobierno salinista realizó esta acción con la cual, tras un periodo de 500 años, se reconoció a la nación mexicana como pluriétnica y pluricultural, también es cierto que en los hechos las etnias del país continúan ubicándose en los márgenes del subdesarrollo, circunstancia que se ha venido reforzando.

Seguramente eso tiene que ver con lo que ya se ha expuesto en páginas previas: en realidad nuestro marco constitucional se mantiene sin expresiones jurídicas de reconocimiento explícito a una conformación multicultural. Hacerlo sería un acto encaminado a construir un multiculturalismo. Se sabe que durante la última década son varios los Estados americanos que ya han realizado cambios constitucionales y legislativos mediante los cuales, en mayor o menor medida, se reconoce alguna forma de autonomía a los pueblos indígenas: han avanzado hacia el multiculturalismo.

En lo que respecta al rumbo que debe tomar la cuestión nacional en nuestros días se están desarrollando dos tendencias. Una de ellas intenta reafirmar las identidades nacionales de los pueblos en favor de un movimiento de desarrollo pleno en el marco de la democracia; la otra, neoliberal, tiene como objetivo debilitar esas identidades y generar la disolución de todo sentimiento nacional sustituyéndolo por el cosmopolitismo, entendido como la difusa pertenencia a una civilización internacional asociada a los valores, modos de vida y patrones de consumo de las burguesías transnacionales, como plantea López y Rivas (1995:X).

Aun cuando puedan estar presentes esas dos tendencias, es claro que la expansión del modelo (neo)liberal reciente detonó el desmantelamiento de los territorios indios de México mediante la “contrarreforma agraria” que se instrumentó aceleradamente desde 1992 (Nahmad, 1995:38). Por ello vuelve a surgir la duda: así como en el proceso de alumbramiento del Estado nacional quizá no había condiciones para convocar a los pueblos indígenas a incorporarse como actores constituyentes de la entonces emergente nación, ¿hoy sí las hay? Quizá en este momento dichos pueblos no estén suficientemente organizados, aglutinados, firmes, para exigir su incorporación en calidad de entidades político jurídicas que posean, reproduzcan y reivindiquen características históricas, culturales y económicas comunes [lo cual no significa desconocer la existencia de sus sistemas normativos, históricamente dinámicos, como se documenta en el texto Sistemas normativos indígenas huichol, cora, tepehuano y mexicanero (Acevedo, 2009)].

Quizá, también, los siglos de este proceso de inclusión-exclusión-asimilación-promoción-marginación de dichos pueblos han sido suficientes para ubicarnos en un punto de "no retorno", en el que ya no es posible otra cosa que un reconocimiento y garantía del ejercicio de los derechos, pero sólo en el marco de un sistema jurídico monoétnico, para el que la presencia del "otro" (el indígena aún no "desindigenizado") es sólo la ocasión para establecer el sistema jerárquico entre "nosotros" y los otros, donde siempre resulte fiador-responsable de los derechos de los segundos. No se nos olvide que el artículo primero de nuestra Constitución dice: "en los Estados Unidos Mexicanos todo individuo gozará de las garantías que otorga esta Constitución". Así es: ella los otorga; es el sistema jurídico dominante, nació monoétnico porque a su nacimiento nunca llegaron los pueblos indios, y a él ahora siempre podrán acudir, pero sólo como visitantes, no como anfitriones. Esto impide que la multiculturalidad que de hecho existe en el país termine por cristalizarse en un multiculturalismo que asuma las diferencias y dé vida a derechos-grupales efectivos en un orden político no monoétnico.

Bibliografía

Acevedo, Neyra (coord.), Sistemas normativos indígenas huichol, cora, tepehuano y mexicanero, CDI, México, 2009 (en imprenta).

Aguirre Beltrán, Gonzalo, El proceso de aculturación en México, Editorial Comunidad UIA, México, 1970.

Barabás, Alicia, "Normatividades jurídicas en torno a las relocalizaciones de población indígena", en Derechos indígenas en la actualidad, UNAM, México, 1994.

Bartolomé, Miguel Alberto, " La represión de la pluralidad. Los derechos indígenas en Oaxaca", en Derechos indígenas en la actualidad, UNAM, México, 1994.

Bitrán, Yael, México: historia y alteridad. Perspectivas multidisciplinarias sobre la cuestión indígena, Universidad Iberoamericana, México, 2001.

Bobbio, Norberto, Estado, gobierno, sociedad, Plaza y Janés, Barcelona, 1987.

Bonfil Batalla, Guillermo, México profundo, SEP, México, 1987.

Briseño, Ybelice, "Inmigraciones, exclusión y construcción de alteridades. La figura del inmigrante en el contexto español", en Daniel Mato (coord.), Políticas de ciudadanía y sociedad civil en tiempos de globalización, pp. 201-219, Faces-Universidad Central de Venezuela, Caracas, 2004.

Chenaut, Victoria, y Ma. Teresa Sierra (coords.), Pueblos indígenas ante el derecho, CIESAS/CEMCA, México, 1995.

Dandler, Jorge, “Hacia un orden jurídico de la diversidad”, en Crítica Jurídica. Filosofía y Derechos, núm. 14, Instituto de Investigaciones Jurídicas-UNAM/Conacyt, 1994.

Díaz-Polanco, Héctor, Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios, Siglo XXI, México, 1996.

Conceptos clave

Cuestión nacional

Pueblos indígenas

Cultura jurídica

Multiculturalidad

Multiculturalismo

Pluralismo jurídico

Sistema jurídico monoétnico

Política indigenista

Etnodesarrollo

Orden político monoétnico

Lectura 3

Rodríguez, E. e Iturmendi Vicente, A. (2013). *Igualdad de Género e interculturalidad: Enfoques y estrategias para avanzar en el debate*. Panamá: PNUD, sección 2, pp. 11-16.

Pertinencia

Las autoras se desempeñan en los campos de estudio de la mujer rural y de la psicología, respectivamente, y ofrecen una visión contextualizada acerca de los derechos de las mujeres y el derechos a la diversidad cultural, cuya violación puede es potencialmente problemática.

El texto que aquí se reproduce forma parte de la serie “Atando cabos, deshaciendo nudos” publicada por el Buró Regional del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo para América Latina y el Caribe (RBLAC), cuyo objetivo es la gestión del conocimiento para promover el diálogo en materia de igualdad de género.


Anne Iturmendi (laskurain.org)

Preguntas orientadoras

¿Cuál es el objetivo que se plantean las autoras en esta sección de su trabajo?

¿Cuáles avances en materia de equidad de género y diversidad identificas en los ordenamientos internacionales que revisan las autoras?

¿Cuáles desafíos en materia de equidad de género y diversidad identificas en los ordenamientos internacionales que revisan las autoras?

¿A qué atribuyes la brecha entre los lineamientos internacionales

y las práctica culturales excluyentes en materia de género y diversidad?

Texto

2. Los derechos de las mujeres y el derecho a la diversidad cultural

Dentro de las categorías de Derechos Humanos (civiles, políticos, sociales, económicos), los derechos culturales son los que han recibido menor atención dado que no han sido considerados prioritarios para avanzar hacia el desarrollo, entendido en términos económicos (PNUD, 2004).

Sin embargo, en las últimas décadas hemos visto importantes avances en el marco internacional de derechos, tanto en lo que se refiere a la igualdad de género como a la diversidad cultural. Estos avances han favorecido el reconocimiento de aquellos “sujetos de derechos” históricamente invisibilizados: las mujeres y los pueblos indígenas y afrodescendientes, y la definición de sus respectivos derechos individuales y colectivos.

Derechos individuales y colectivos

Derechos Individuales: Hacen referencia a aquellos derechos inmanentes e inalienables de los que gozan los individuos como sujetos particulares. Estos derechos se centran en los intereses de la persona y se pueden clasificar en dos grupos:

Derechos de Primera Generación (Civiles y Políticos): derecho a la vida, a la integridad personal, al respeto a la vida privada, a la libertad de pensamiento y expresión, a la igualdad ante la ley, a la participación en la política del Estado, a la propiedad privada, etc., sin discriminación por sexo, raza, color, religión, idioma u origen.

Derechos de Segunda Generación (Económicos, Sociales y Culturales): Derecho al trabajo, a la salud, a la educación, a la seguridad social, a la libre determinación de los pueblos, etc.

Derechos colectivos: Hacen referencia a aquellos derechos de los que gozan determinados colectivos o grupos sociales. En estos derechos el sujeto no es el individuo sino un colectivo o pueblo. Estos derechos buscan la protección y garantía de los intereses y la identidad de dichos colectivos. Fueron definidos a partir del derecho a la “libre autodeterminación de los pueblos” que quedó recogido en la Carta de Naciones Unidas (1945) y en el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (1966), y se engloban en los llamados “derechos de tercera generación” (derechos de solidaridad o de los pueblos) que se encuentran en proceso de maduración. Entre ellos estarían: derecho a la autodeterminación, a la independencia económica y política, a la identidad nacional y cultural, a la paz, a la coexistencia pacífica, al medio ambiente, a la justicia internacional, a la solución de los problemas alimenticios, demográficos, educativos y ecológicos, al desarrollo que permita una vida digna, etc.

Abordar los derechos individuales desde los derechos colectivos y a la inversa, constituye la tarea pendiente en términos normativos para profundizar en los intereses de quienes reclaman al mismo tiempo ambos derechos. Las cuestiones que surgen en este punto son: ¿cómo aborda el derecho a la diversidad cultural los derechos de las mujeres?, y a la inversa, ¿cómo abordan los derechos de las mujeres el derecho a la diversidad cultural? Procuraremos responder a estas preguntas empezando con una revisión de los principales tratados de unos y otros derechos.

a) Principales tratados que recogen el derecho a la diversidad cultural ¿qué dicen de la igualdad de género?

El Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes – OIT (1989) y la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007) representan el marco normativo de los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Dichos tratados internacionales, sin embargo, no transversalizan el enfoque de género ni incluyen la articulación de los derechos colectivos de los pueblos con los derechos individuales de las mujeres. La inclusión de las mujeres se resuelve con afirmaciones y recomendaciones generales, sin considerar su particular discriminación, así como sus necesidades e intereses estratégicos:

> Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes – OIT (1989):
> **Artículo 3**, punto 1: “Los pueblos indígenas y tribales deberán gozar plenamente de los derechos humanos y libertades fundamentales, sin obstáculos ni discriminación. Las disposiciones de este Convenio se aplicarán sin discriminación a los hombres y mujeres de esos pueblos”.
> Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas - UN (2007):
> **Artículo 44:** “Todos los derechos y las libertades reconocidos en la presente Declaración se garantizan por igual al hombre y a la mujer indígena”.

Por su parte, la Declaración de la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y las Formas Conexas de Intolerancia (2001), principal tratado contra el racismo y la discriminación racial e instrumento clave para la protección de los derechos de las poblaciones afrodescendientes e indígenas; apuesta por una transversalización de género de manera clara desde su preámbulo:

> Reafirmando que los Estados tienen el deber de proteger y promover los derechos humanos y las libertades fundamentales de todas las víctimas, y que deberían aplicar una perspectiva de género que reconozca las múltiples formas de discriminación que

pueden afectar a las mujeres, y que el disfrute de sus derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales es indispensable para el desarrollo de las sociedades en todo el mundo".

Además, sus disposiciones 69, 70 y 71 reconocen la diversa manifestación de la discriminación racial en las mujeres y niñas, y apuestan tanto por la adopción de medidas específicas dirigidas hacia las mujeres pertenecientes a grupos étnicos y raciales no dominantes, como por la integración del enfoque de género en políticas, estrategias y programas de acción contra el racismo.

> **Disposición nº 69.** "Estamos convencidos de que el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia se manifiestan en forma diferenciada para las mujeres y las niñas, y pueden ser factores que llevan al deterioro de sus condiciones de vida, a la pobreza, la violencia, las formas múltiples de discriminación y la limitación o denegación de sus derechos humanos. Reconocemos la necesidad de integrar una perspectiva de género en las pertinentes políticas, estrategias y programas de acción contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia a fin de hacer frente a las formas múltiples de discriminación;
> **Disposición nº 70**. Reconocemos la necesidad de elaborar un enfoque más coherente y sistemático para evaluar y vigilar la discriminación racial contra las mujeres, así como las desventajas, obstáculos y dificultades a que hacen frente las mujeres para el pleno ejercicio y disfrute de sus derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales como consecuencia del racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia;
> **Disposición nº 71**. Deploramos los intentos de obligar a mujeres que pertenecen a ciertas religiones y minorías religiosas a renunciar a su identidad cultural y religiosa o a limitar su expresión legítima, o de discriminar contra ellas en lo que se refiere a las oportunidades de educación y empleo".

Varias de sus disposiciones reconocen la diversa manifestación de la discriminación racial en las mujeres y niñas, y apuestan tanto por la adopción de medidas específicas dirigidas hacia las mujeres pertenecientes a grupos étnico-raciales en situación de exclusión, como por la integración del enfoque de género en políticas, estrategias y programas de acción contra el racismo.

> **Artículo 18**. Pide a los Estados que adopten políticas públicas y den impulso a programas a favor de las mujeres y las niñas indígenas y en concierto con ellas con el fin de promover sus derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales; poner fin a su situación de desventaja por razones de género y origen étnico; resolver los apremiantes problemas que las afectan en materia de educación, salud física y mental y vida económica y el problema de la violencia contra la mujer, comprendida la violencia en el

> hogar; y eliminar la situación de discriminación exacerbada que padecen las mujeres y las niñas indígenas al combinarse el racismo y la discriminación sexual.

b) Principales tratados que recogen los derechos de las mujeres y la igualdad de género ¿qué dicen de la diversidad cultural?

La Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, CEDAW (1979) no hace referencia explícita a las mujeres indígenas y/o afrodescendientes - aunque atienda a la especial situación de vulnerabilidad de dichas mujeres en sus recomendaciones a los países -. Su patrón universal del concepto mujer permea sus disposiciones y recomendaciones para atacar lo que considera un mal común vivido por las mujeres, independientemente de sus diversidades. Concretamente, la diversidad cultural es mencionada más como una amenaza a los derechos universales e individuales de las mujeres, que como un principio o un derecho colectivo que afecta de forma específica a las mujeres pertenecientes a grupos étnicoraciales en situación de exclusión. El Artículo5 hace hincapié en la cultura inmaterial y su impacto negativo en la igualdad de género:

> **Artículo 5.** "Los Estados deben modificar los patrones socioculturales de conducta de hombres y mujeres, con miras a alcanzar la eliminación de los prejuicios y las prácticas consuetudinarias y de cualquier otra índole que estén basados en la idea de la inferioridad o superioridad de cualquiera de los sexos o en funciones estereotipadas de hombres y mujeres".

Por su parte, la Plataforma de Acción de Beijing (1995) incide en los peligros inherentes al respeto ciego y acrítico a la diversidad cultural, apuntando la misma idea que la CEDAW en relación a la tensión entre cultura e igualdad de género: "Los Estados deberán condenar la violencia contra las mujeres y no deberán invocar ninguna costumbre, tradición o religión u otra consideración para evadir su obligación con respecto a su eliminación". No obstante, reconoce la diversa identidad de las mujeres por raza, edad, origen étnico, religión o discapacidad, y sus particulares barreras a la igualdad de género, dedicando un reconocimiento especial a las mujeres indígenas y recomendando acciones específicas.

> **Artículo 46**. En la Plataforma de Acción se reconoce que las mujeres hacen frente a barreras que dificultan su plena igualdad y su progreso por factores tales como su raza, edad, idioma, origen étnico, cultura, religión o discapacidad, por ser mujeres que pertenecen a poblaciones indígenas o por otros factores (…).
>
> **Artículo 32**. El pasado decenio ha presenciado también un reconocimiento cada vez mayor de los intereses y las preocupaciones propios de la mujer indígena, cuya

identidad, tradiciones culturales y formas de organización social mejoran y fortalecen las comunidades en que vive. Con frecuencia la mujer indígena enfrenta barreras tanto por su condición de mujer como por ser miembro de comunidades indígenas.

De manera general, el marco normativo internacional manifiesta la tensa relación entre Derechos Colectivos (derecho a la diversidad cultural) y los Derechos Individuales (derechos de las mujeres) y apuesta por su articulación, anteponiendo sin condiciones el disfrute de los Derechos Humanos Universales.

Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural 2001- UNESCO
ARTÍCULO 1. La diversidad cultural, patrimonio común de la humanidad: "La cultura adquiere formas diversas a través del tiempo y del espacio. Esta diversidad se manifiesta en la originalidad y la pluralidad de las identidades que caracterizan los grupos y las sociedades que componen la humanidad. Fuente de intercambios, de innovación y de creatividad, la diversidad cultural es, para el género humano, tan necesaria como la diversidad biológica para los organismos vivos. En este sentido, constituye el patrimonio común de la humanidad y debe ser reconocida y consolidada en beneficio de las generaciones presentes y futuras."
ARTÍCULO 4. Los Derechos Humanos, garantes de la diversidad cultural: "La defensa de la diversidad cultural es un imperativo ético, inseparable del respeto a la dignidad de la persona humana, pero nadie puede invocar la diversidad cultural para vulnerar los derechos garantizados por el derecho internacional, ni para limitar su alcance"

A pesar del amplio reconocimiento de Derechos Individuales y Colectivos frente a la desigualdad, la brecha existente en la implementación de derechos sigue constituyendo un gran desafío en la región.

El Comité de la CEDAW, a través de sus observaciones y recomendaciones a los informes periódicos presentados por los Estados Partes de la región para dar cuenta de su cumplimiento de la Convención, hace un énfasis especial en la necesidad de desarrollar medidas para eliminar toda forma de discriminación hacia las mujeres indígenas y afrodescendientes en las siguientes áreas:

- Eliminar los obstáculos que impiden su participación en la vida política y en los procesos de toma de decisión, en los niveles estatal y municipal.

- Hacer frente a los altos índices de pobreza y analfabetismo.

- Reforzar el sistema judicial para garantizar su acceso efectivo a la justicia y eliminar las prácticas nocivas dentro de los sistemas jurídicos indígenas que perpetúan la discriminación contra las mujeres y niñas indígenas.

- Adoptar medidas especiales para hacer frente a las desigualdades en el acceso a la tierra y la propiedad.

- Garantizar la aplicación efectiva de la legislación relativa a la prevención de la violencia y favorecer el acceso inmediato a medios de reparación, protección, apoyo y asistencia a aquellas mujeres que han enfrentado violencia de género.

- Garantizar su acceso a los servicios sociales básicos como la educación y la salud, tomando en cuenta la perspectiva de interculturalidad.

- Aumentar su participación en el mercado laboral.

- Generar información estadística sobre la situación de las mujeres indígenas y afrodescendientes.

Conceptos clave

Derechos culturales: género (individuales) y diversidad cultural (colectivos)

Derechos culturales: no prioritarios

Igualdad de género

Lectura 4

Garzón López, P. (2012). *Multiculturalismo, ciudadanía y derechos indígenas: hacia una concepción decolonial de la ciudadanía indígena* [Tesis doctoral]. Universidad Carlos III de Madrid, capítulo 3, "Sobre la distinción conceptual entre minorías nacionales y pueblos indígenas: el punto de vista discursivo, normativo y doctrinal". Recuperada de http://e-archivo.uc3m.es/bitstream/handle/10016/16553/Pedro_garzon_tesis.pdf?sequence=1, el 6 de octubre de 2016.

Pertinencia

Esta antología no estaría diversificada por completo si no diera voz a un autor indígena. Así, se presenta un fragmento de la tesis doctoral de Pedro Garzón López, quien discute ciertas indeterminaciones conceptuales relacionadas con pueblos indígenas y minorías nacionales.

Se observa, nuevamente, que los autores atacan la ambigüedad conceptual que permea la discusión multicultural y nacional, a fin de aclarar la materia de discusión y hacer propuestas consistentes.



conexos.com.mx

Preguntas orientadoras

¿Cuál es la razón para que existan los dos conceptos de minorías nacionales y pueblos indígenas, aun cuando llegan a ser prácticamente sinónimos?

¿Cuáles son las diferencias entre minorías nacionales y pueblos indígenas?

¿Qué elementos aporta el derecho internacional para distinguir los dos conceptos?

Texto

5. Sobre la distinción entre minorías nacionales y pueblos indígenas: el punto de vista discursivo, normativo y doctrinal

Retomando la cuestión anterior, si en principio no existen diferencias sustanciales entre pueblos indígenas y minorías nacionales, puesto que ambos apelan los mismos valores de los derechos humanos y de la democracia en aras de su emancipación colectiva, entonces ¿por qué se sigue distinguiendo dos categorías analíticas al hablar de minorías nacionales y pueblos indígenas? Al fin y al cabo se trata de dos entidades similares en el orden cultural, institucional y territorial, incluso en lo político tienden al mismo propósito de la autodeterminación. Con todo, persiste una distinción terminológica en el discurso político, misma que es reflejado en las normas, instituciones y procedimientos reconocidos en cuantiosos instrumentos regionales e internacionales.

Habiendo subrayado brevemente el estado de la cuestión, en lo sucesivo revisaremos los principales argumentos y planteamientos que se han esbozado en el discurso político, en los instrumentos normativos y en la doctrina, a fin de identificar conceptualmente a los pueblos indígenas y las minorías nacionales en el contexto del derecho internacional. El objetivo consiste, por tanto, en analizar hasta dónde una distinción conceptual es lo suficientemente consistente como para determinar una distinción sustancial entre ambos sujetos colectivos.

En efecto, existe una posición generalizada entre los portavoces de los pueblos indígenas en considerar que sus reivindicaciones constituyen demandas con un estatuto diferente a las relacionadas con las minorías nacionales y otras minorías, como los inmigrantes. Entre las razones que se invocan radica en concebir a los pueblos indígenas como pueblos originarios con identidad cultural e institucional propia, y que ya ocupaban un territorio antes de ser colonizados y oprimidos por los conquistadores europeos; mientras que las minorías nacionales fueron contendientes perdedores en el proceso de la formación estatal europea;[110] o en el caso de las minorías étnicas, se distinguen por no reivindicar frente al Estado derechos territoriales ni formas

[110] “Por regla general, las naciones sin Estado fueron contendientes perdedores en el proceso de la formación estatal europea, mientras que los pueblos indígenas estuvieron completamente aislados de ese proceso hasta época muy reciente…”. KYMLICKA, *La política vernácula, Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía,* op. cit., p. 170.

de organización política y social más allá de la exigencia de respeto a su propia identidad cultural diferenciada.[111]

Por lo tanto, muchos dirigentes y representantes indígenas consideraran que los pueblos indígenas no deben ser tratados como "minorías culturales", sino como "pueblos originarios", cuya soberanía fue violentada por un proceso de conquista y colonización, y que han sido incorporados contra su voluntad al dominio de los Estados-nación modernos"[112]. Como se advierte, subyace acá la tesis de la preexistencia histórica y de la opresión externa entre los argumentos esenciales esgrimidos para diferenciar a los pueblos indígenas de otras minorías oprimidas, aunado al hecho de que no siempre son cuantitativamente un grupo minoritario; la cuestión de incardinación especial con la naturaleza y la ""madre tierra"; y el afianzamiento global como movimiento trasnacional[113].

Más allá de la contundencia teórica de estas afirmaciones como analizaremos más adelante, lo cierto es que la distinción "pueblos indígenas" y "minorías" es una práctica comúnmente aceptada entre amplios sectores del movimiento indígena, -sobre todo latinoamericano- cuya repercusión en el discurso político ha terminado por reflejar en algunos estudios e instrumentos normativos que recoge derechos específicos de los pueblos indígenas. Tal es el caso, por señalar alguno, se desprende del citado "Estudio Martínez Cobo", que define la expresión "pueblos indígenas" del modo siguiente: "Son comunidades, pueblos y naciones indígenas los que, teniendo una continuidad histórica con las sociedades anteriores a la invasión y precoloniales que se desarrollaron en sus territorios, se consideran distintos a otros sectores de las sociedades que ahora prevalecen en esos territorios o en parte de ellos. Constituyen ahora sectores no dominantes de la sociedad y tienen la determinación de preservar, desarrollar y transmitir a futuras generaciones sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia continuada como pueblo, de acuerdo con sus propios patrones culturales, sus instituciones sociales y sus sistemas legales"[114]. En esta caracterización se hace patente uno de

---

[111] Véase Marco APARICIO, *Los pueblos indígenas y el Estado. El reconocimiento constitucional de los derechos de los pueblos indígenas en América Latina*, Cedecs, Barcelona, 2002, pp. 53-59.

[112] Marco APARICIO W., "El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación" en Mikel BERRAONDO (Coord.) *Pueblos indígenas y derechos humanos,* Universidad de Deusto, Bilbao, 2006, p. 402.

[113] Consúltese OLIVA MARTÍNEZ, *La protección de los derechos de los pueblos indígenas: fundamento, contexto de creación y reconocimiento normativo en el derecho internacional*, op. cit., p. 830.

[114] La versión final del "Informe Martínez Cobo" se encuentra en *N.U. Doc. E/CN.4/Sub.2/1986/87 y Add. 1-4*. Sobre la definición de "poblaciones indígenas" propuesta por el Relator, véase el informe de 1984 *(Doc.*

los propósitos principales del relator especial, el señor Martínez Cobo, de la necesidad de diferenciar conceptualmente a las minorías y los pueblos indígenas[115].

Aunque quizás la descripción más relevante a los efectos de definir jurídicamente a los pueblos indígenas se encuentra en el Convenio 169 de la OIT que en su artículo 1 b) describe como pueblos indígenas: *a los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conserven todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas*. Como se advierte, acá también subyace una concepción histórica de los pueblos indígenas en tanto sociedades con una estructura cultural e institucional previa a la colonización, conquista o instauración del Estado. Y esta es una constante que podemos ver reproducido, con sus matices, en otros instrumentos o documentos del Sistema de las Naciones Unidas, de la Organización de los Estados Americanos, el Banco Mundial, la UNESCO, etc.

Por otra parte, si analizamos a los pueblos indígenas en relación con las minorías, nos damos cuenta que más que proporcionarnos una distinción aceptable, nos lleva de nuevo a la confusión conceptual por los motivos siguientes. Primero, porque al igual que la noción "pueblos indígenas", el tema de las minorías arrastra la misma ambigüedad conceptual, debido al carácter heterogéneo y contextual que constituye su adscripción según criterio de género, raza, clase, etnia, religión, lengua, nacionalidad, etc.,[116] lo que dificulta tener una definición universalmente

---

E/CN.4/Sub.2/1983/21/Add.8). Con esta definición, Martínez Cobo ha subrayado la necesidad de diferenciar conceptualmente a los pueblos indígenas de las minorías en general. Al efecto véase *E/CN.4/Sub.2/1995/27.*

[115] En relación a la dicotomía entre minorías y pueblos indígenas véase el *Doc. E/CN.4/Sub.2/1995/27*, entre los párrafos 48 y 129. Particularmente el párrafo 115 señala: "Por ello, desde un punto de vista conceptual, la cuestión de establecer -o restablecer- una clara distinción entre pueblos indígenas, de una parte, y minorías étnicas o nacionales (o pueblos tribales en el léxico del Convenio Nº 169 de la OIT) se convierte en una necesidad básica para el Relator Especial, tarea a la cual dedicará aún mayores esfuerzos en la fase final del estudio que se le ha encomendado".

[116] En efecto, "las dificultades se encuentran ya a la hora de definir la noción de minoría en general, pues se trata de un término ambiguo y un concepto vago e impreciso. No podemos hablar de minoría en singular sino de una gran variedad de minorías que se caracterizan por aspectos diversos y se definen por criterios heterogéneos". Emilia BEA PÉREZ, "Naciones sin Estado. El reto de los derechos colectivos" en Javier Ansuátegui Roig (Ed.), *Una discusión sobre los derechos colectivos*, UC3M-Dykinson, Madrid, 2001, pp. 95 y 96. En este sentido, para Javier de Lucas no existe una definición absoluta de minorías, debido a su carácter dinámico, contextual y relacional. "Por supuesto que no hay definición de minoría sin el carácter cuantitativamente reducido del grupo y sin la referencia a signos de identidad, pero lo decisivo es la referencia a un contexto social o jurídicopolítico/ institucional más amplio, que define los cánones de normalidad/desviación y (dis)valora históricamente esas características

aceptable en el derecho internacional. Segundo, si analizamos la caracterización que ofrecen los instrumentos internacionales sobre las minorías, parece que puede aplicarse sin problemas a los miembros de los pueblos indígenas, en virtud de que reconoce derechos individualizables a personas pertenecientes a minorías nacionales, étnicas, religiosas y lingüísticas, tal como se expresa en el artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, y la Declaración sobre los Derechos de las Personas Pertenecientes a Minorías Nacionales o Étnicas, Religiosas y Lingüísticas, por señalar algunos instrumentos relevantes[117]. En estos documentos, más que definir o caracterizar a las minorías, enuncian una serie de derechos que tienen todas las personas por razón a su pertenecía a una minoría nacional, étnica, lingüística, religiosa, etc. De este modo, tales derechos son aplicables sustantivamente tanto a los miembros de la *mayoría* nacional como a los integrantes de los pueblos indígenas.

Con el fin de dar mayor precisión al artículo 27 del mencionado Pacto Internacional, ha venido a solventarse por la doctrina según la definición propuesta por Capotorti en 1977, quién define como minoría a “un grupo numéricamente inferior al resto de la población de un Estado, en situación no dominante, cuyos miembros, súbditos del Estado, poseen desde el punto de vista étnico, religioso o lingüístico unas características que difieren de las del resto de la población y

---

diferenciales, *produciendo la minoría, minorizando al grupo en cuestión".* Sin embargo, hay excepciones a la cuestión cuantitativa, como en el caso de las “mayorías minorizadas” cuyo supuesto paradigmático tuvo lugar en el *apartheid* en Sudáfrica. Javier de LUCAS, “Algunos problemas del Estatuto jurídico de las minorías. Especial atención a la situación en Europa” en *Revista del Centro de Estudios Constitucionales*, Nº 15 mayo-agosto, 1993, p. 101. Siguiendo la clasificación de Oscar Pérez, es posible subrayar algunos de los rasgos generales que presentan las minorías, a saber: a) se contrapone a la mayoría como una cuestión cuantitativa, *los pocos* frente a *los muchos*. b) Sus miembros se define por sus rasgos compartidos tales como la religión, la lengua, la etnia etc. c) Existe una discriminación del grupo numéricamente reducido frente a la mayoría. Si bien el rasgo cuantitativo no se da en el caso de las “mayorías minorizadas, no así este último aspecto de la discriminación. Oscar PÉREZ DE FUENTE, *Pluralismo cultural y derechos de las minorías*, Dykinson-UC3M, Madrid, 2005, pp. 229-233. Finalmente, Mariño añade al lado del elemento objetivo -aspecto cuantitativo y rasgos comunes compartidos-, la cuestión subjetiva que consiste “en la voluntad del conjunto de los propios miembros de que el grupo persista y mantenga su identidad en cuanto tal”. Además de esto, “la característica de que los miembros del grupo y el grupo mismo se hallan en una situación de *vulnerabilidad especial*, al estar abiertamente expuestos a “discriminaciones” que les impiden o pueden impedirles con enorme facilidad ser titulares y gozar de hecho de sus derechos humanos en igualdad de condiciones que las del resto de la población […].”Fernando M. MARIÑO MENÉNDEZ, “Derechos colectivos y ordenamiento jurídico internacional” en Javier Ansuátegui Roig (Ed.), *Una discusión sobre los derechos colectivos*, UC3M-Dykinson, Madrid, 2001, pp. 86 y 87.

[117] “En cuanto a la protección de las “minorías”, lo cierto es que los principales instrumentos internacionales relevantes se refieren ante todo a derechos *de individuos* y no de grupos; así ocurre con la literalidad tanto del artículo 27 del Pacto Internacional de Naciones Unidas sobre derechos civiles y políticos cuanto a la “Declaración sobre los derechos de las personas que pertenecen a minorías nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas” (Res. A.G. 47/135 de 18-12-1992) que es el texto más universal que existe en la materia”. MARIÑO MENÉNDEZ, “Derechos colectivos y ordenamiento jurídico internacional”, op. cit., p. 87.

manifiestan incluso de implícito un sentimiento de solidaridad al objeto de conservar su cultura, sus tradiciones, su religión o su idioma"[118]. Menos conocida que la anterior, es la definición propuesta por el Grupo de Trabajo sobre las Minorías elaborada por S. Chernichencko al señalar en su parte relativa: "Se entiende por minoría un grupo de personas que, en principio, residen de modo permanente en el territorio de un Estado y son en número inferior al resto de la población de ese Estado, es decir, representan menos de la mitad de la población nacional, que poseen características nacionales o étnicas, religiosas y lingüísticas, así como otras particularidades conexas (cultura, tradiciones, etc.), diferentes de las características correspondientes del resto de la población y que manifiestan la voluntad de preservar la existencia y la identidad del grupo (…)"[119].

También en el ámbito regional se han adoptado una serie de instrumentos normativos sobre la protección de las minorías a partir de los 90´s, sobre todo en el contexto europeo[120], cuyo rasgo común es que se echa en falta una definición de minoría o minorías nacionales de aceptación general en el derecho internacional[121]. No obstante, en la Recomendación 1201/93 de

---

[118] CAPOTORTI, *Estudio sobre los derechos de las personas pertenecientes a minorías étnicas, religiosas o lingüísticas*, op. cit., p. 101.

[119] En relación a la definición de minorías elaborado por Stanislav Chernichenko, véase el documento de trabajo *E/CN.4/Sub.2/AC.5/1996/WP.1*.

[120] Entre los principales instrumentos europeos relativo a las minorías se encuentran: a) El Proyecto de un Protocolo adicional a la Convención Europea de Derechos Humanos sobre personas que pertenecen a minorías nacionales, adoptado por la Recomendación Nº 1201/93 de la Asamblea Parlamentaría del Consejo de Europa de 1/2/1993. b) El proyecto de Convención para la protección de las minorías, propuesto por la Comisión Europea para la Democracia a través del Derecho, en el marco del Consejo de Europa, el 8/2/1991. c) La Declaración de la Cumbre de Viena de los Estados miembros del Consejo de Europa de 9/10/1993, que incluye un Anexo II relativo a Minorías Nacionales. d) El Convenio marco para la protección de las minorías nacionales (CMPM), número 157 del Consejo de Europa, abierto a la firma en Estrasburgo el 1/2/1995, en el que pueden ser parte Estados no miembros del Consejo de Europa (BOE de 23/1/1998. e) La Declaración final y el plan de acción de la Cumbre de Jefes de Estado y de Gobierno de los Estados miembros del Consejo de Europa (Estrasburgo 11/10/1997. f) Documento Final de la Segunda Reunión de Copenhague de la Conferencia sobre la dimensión humana de la Conferencia para la Seguridad y la Cooperación en Europa de 29/06/1990. g) Informe de la Reunión de expertos sobre minorías nacionales de la Conferencia para la Seguridad y la Cooperación en Europa, adoptado en Ginebra el 19/07/1991. h) Las decisiones de Helsinki de 1992 que crearon el Alto Comisionado para las minorías Nacionales. i) La Carta europea de las lenguas regionales o minoritarias, adoptada por el Comité de Ministros el 22/06/1992 y abierta a la firma el 5/11/1992. j) La resolución del propio Parlamento de 30/11/1987 sobre las Lenguas y culturas de las minorías regionales y étnicas de la Comunidad Europea. k) "Resolución Arfe" del Parlamento Europeo de 16/12/1981 sobre una carta comunitaria de lenguas y culturas regionales y sobre una carta de los derechos de las minorías étnicas. Cfr. MARIÑO MENÉNDEZ, "Desarrollos recientes en la protección internacional de los derechos de las minorías y de sus miembros", op. cit., pp. 12-15.

[121] Como señala Ruiz Vieytez: "El concepto de Minoría Nacional, ampliamente utilizado sobre todo en el entorno europeo, dista de ser totalmente pacífico, puesto que son varias las interpretaciones propuestas del mismo y no se dispone de una definición legal internacionalmente aceptada. Si analizamos preliminarmente los diferentes tratados internacionales, documentos políticos, declaraciones unilaterales, constituciones o textos legales que han

la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa, encontramos una definición sobre minoría nacional en el artículo 1 que expresa: “Para efectos de esta Convención la expresión “minoría nacional” se refiere a un grupo de personas en un Estado que: I) Residen en el territorio de ese Estado y son ciudadanos suyos. II) Mantienen con ese Estado vínculos antiguos, firmes y estrechos. III) Muestran caracteres diferenciales étnicos, culturales, religiosos o lingüísticos. IV) Son suficientemente representativas, aunque en menor número que el resto de la población de ese Estado o de una región de ese Estado. V) Están motivadas por la preocupación de preservar conjuntamente lo que constituye su identidad común, incluyendo su cultura, sus tradiciones, su religión o su lenguaje”[122]. Asimismo, el Proyecto de Convención sobre la Protección de las Minorías elaborada en 1991 por la Comisión Europea, afirma que una minoría designa “un grupo numéricamente menor que el resto de la población de un Estado, cuyos miembros, que son nacionales de ese Estado, tienen características étnicas, religiosas o lingüísticas diferentes de las del resto de la población y se guían por la voluntad de preservar su cultura, tradiciones, religión o su lengua”[123].

En definitiva, aunque el derecho internacional ha evolucionado reconociendo derechos de las minorías en general, aun no ha llegado a consolidar una definición universalmente aceptada de minoría. Pese a ello, según Mariño, “puede afirmarse que existe un amplio consenso en la Comunidad Internacional en torno a los *elementos esenciales* de dicha definición: la minoría constituye un grupo humano inferior en número al resto de la población del país, cuyos integrantes residen de modo permanente en el territorio de un Estado determinado y que posee unas características propias de naturaleza étnica, religiosa y/o lingüística que le dan una identidad propia y lo difieren del resto de la población, y más en concreto de otros grupos humanos dentro de dicho Estado”[124].

---

incorporado definiciones o propuestas de definición de este término, podemos concluir instrumentalmente que en Europa la idea de Minoría Nacional se refiere a colectivos que son minorías en una determinada sociedad en atención a sus características étnicas, lingüísticas o religiosas y cuyos miembros son nacionales del Estado en el que viven”. Eduardo J. RUIZ VIEYTEZ, “Derechos humanos y minorías nacionales en el siglo XX”, op. cit., p. 38.

[122] Para un estudio puntual sobre las implicaciones de la Recomendación 1201/93 del Consejo de Europa véase DÍAZ BARRADO, “La protección de las minorías naciones en Europa: la labor del Consejo de Europa”, op. cit., pp.368-382.

[123] MARIÑO MENÉNDEZ, “Desarrollos recientes en la protección internacional de los derechos de las minorías y de sus miembros”, op. cit., p. 17.

[124] MARIÑO MENÉNDEZ, “Desarrollos recientes en la protección internacional de los derechos de las minorías y de sus miembros”, op. cit., p. 19.

Con todo este bagaje conceptual enunciado, consideramos que no es fácil distinguir a los pueblos indígenas de las minorías nacionales apelando a una soberanía violentada históricamente por parte de conquistadores y colonizadores llegados de ultramar o que se definen por una mayor vinculación al territorio y solidaridad con otros grupos indígenas igualmente oprimidos. Nada garantiza que también haya minorías nacionales con una historia de opresión y dominación de igual envergadura o que mantienen una estrecha vinculación espiritual con el territorio y la naturaleza. Por otro lado, si las minorías nacionales se definen fundamentalmente 1) como un grupo inferior al resto de la población nacional; 2) residen de modo permanente en un territorio determinado; 3) se distinguen por sus rasgos étnicos, lingüísticos, culturales, religiosos, históricos, etc.; y 4) mantienen una identidad comúnmente compartida por sus miembros. Nada de lo anteriormente expuesto es ajeno a los pueblos indígenas, excepto la cuestión cuantitativa en donde en algunos países son mayoría como el caso de Bolivia o Guatemala, pero de ello no se deduce que haya elementos sustanciales o cualitativos que pueda diferenciar conceptualmente a los pueblos indígenas y minorías nacionales.

Por lo tanto, los intentos de formular una concepción distintiva de los pueblos indígenas en los ordenamientos jurídicos no deja de ser una empresa más que complicada, aun cuando la noción que recoge el artículo 1 b) del Convenio 169 de lo OIT arriba citada, es una definición aceptada generalmente por los pueblos indígenas; a diferencia de las minorías nacionales que aún compelen una definición universalmente aceptada por el derecho internacional. Después de todo, los intentos por definir conceptualmente a pueblos indígenas y minorías nacionales de manera comprehensiva nos remite en última instancia al tema de la auto-identificación y hetero-reconocimiento, dos componentes básicos en el que descansa la identificación de un *sujeto de identidad colectiva* según vimos ampliamente en el primer capítulo, y ello aplica tanto para los pueblos indígenas como a las minorías nacionales. De hecho, no está ausente este componente en el ámbito normativo, de ahí que el numeral 2 del artículo 1 del Convenio 169 de la OIT haya considerado que "*La conciencia de su identidad o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio*".

De acuerdo con lo anterior, se infiere que los intentos por distinguir conceptualmente a los pueblos indígenas de las minorías nacionales en el derecho internacional no hacen más que enfatizar tan sólo rasgos generales que caracterizan a ambos sujetos. Sin embargo, tener una

definición sustancial que distinga qué son los pueblos indígenas, sin duda nos remite al tema identitario cuyo núcleo es desde luego, subjetivo. Del mismo modo, es posible caracterizar qué son las minorías nacionales, pero decir que son las minorías nacionales X, sólo es plausible atendiendo a la identidad colectiva y a la opresión específica que experimenta cada uno de ellos.

Por otro lado, aun suponiendo que el rasgo esencial que distingue a los pueblos indígenas se atribuye a su *preexistencia histórica* cuya soberanía fue violentada por el proceso de conquista y colonización -tal como se deduce del discurso político y del proceso de reconocimiento normativo arriba descrito-; con todo, no parece haber unanimidad en el terreno teórico. Recordemos el segundo apartado donde analizamos a los sujetos del derecho a la autodeterminación. En la tercera variante de la *posición restrictiva* de “pueblos”, vimos que para James Anaya el argumento de la “soberanía histórica” es rechazado como presupuesto de la autodeterminación[125], en virtud de que responde a una lógica estatalista de soberanías mutuamente excluyentes, propio de grupos etnonacionalistas que aspiran a una estatalidad independiente y no de un estatuto político diferente a la estatalidad como en el caso de los pueblos indígenas. Suponemos que esto no significa que Anaya esté en contra de los grupos nacionales que legítimamente reivindican su independencia basados en relatos de “soberanía histórica”, sino más bien su rechazo implica cuadrar su concepción *amplia* de autodeterminación que pueda aplicarse también a aquellos grupos que no necesariamente su autodeterminación implique la estatalidad independiente, caso de los pueblos indígenas.

Por lo tanto, básicamente la propuesta de Anaya afirma que el conjunto de normas específicas sobre la autodeterminación de los pueblos indígenas reconocidas en el orden internacional obedece a un “régimen de reparación” por “violaciones históricas” de la autodeterminación sustancial de los pueblos indígenas[126]. Atendiendo a sus palabras: “En la medida que los pueblos indígenas se han visto privados de la autodeterminación a causa de

[125] ANAYA, *Los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional,* op. cit., p. 144.

[126] “Los pueblos indígenas de hoy en día comparten mucho de la misma historia de colonialismo que sufrieron aquellos pueblos que aún vivían bajo estructura formalmente coloniales y que fueron objeto de los procedimientos de la descolonización. Pero a pesar de la ausencia actual de estructuras coloniales en su forma clásica, los pueblos indígenas han continuado sufriendo impedimentos o amenazas a su capacidad de vivir y desarrollarse libremente como grupos diferenciados en sus territorios de origen. Las violaciones históricas de la autodeterminación de los pueblos indígenas, junto con las desigualdades contemporáneas en contra de estos pueblos, todavía cuestionan la legitimidad de la autoridad estatal, independientemente del control efectivo o del derecho vigente cuando se dieron estas violaciones. Por lo tanto, el conjunto de normas relativas a los pueblos indígenas (…) constituye un régimen de reparación, aunque también incluya prescripciones relativas al contenido sustantivo de la autodeterminación para el contexto específico de estos pueblos”. ANAYA, *Los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional,* op. cit., pp. 162 y 163.

injusticias históricas y presentes, tiene derecho a medidas reparación. Estas medidas deben como mínimo, poner en aplicación las normas contemporáneas que se han desarrollado específicamente en relación con los pueblos indígenas, incluidas las normas de no discriminación, integridad cultural, propiedad de la tierra y los recursos naturales, desarrollo y bienestar social, y autogobierno"[127]. Como se advierte, Anaya no apela al argumento de la "soberanía histórica" arrebatada a los pueblos indígenas en el proceso de instauración de las actuales fronteras estatales, sino más bien, a una "medida reparativa" debido a un pasado opresivo que subsiste en el presente y que sólo puede resarcirse mediante el reconociendo de derechos sustantivados de la autodeterminación.

Sin embargo, Kymlicka refutará el argumento de la "reparación histórica" de Anaya, señalando que no existe razón de peso que justifique derechos específicos para los pueblos con base en el argumento de la reparación, aun cuando las medidas especiales de reparación sean como consecuencia de violaciones históricas de su autodeterminación, pues también muchas minorías nacionales han sufrido terriblemente. "Pensemos en los tártaros de Crimea, que fueron deportados en masa de esa península, despojados de sus tierras y propiedades, y que al regresar encontraron todo tipo de pruebas de que su antigua morada había sido sistemáticamente destruida"[128]. Además, siendo los derechos de reparación "en la mayoría de los casos, temporales o transitorios" cuya diferencia se desvanece con el tiempo, de modo que "sólo tendría sentido establecer una distinción permanente entre pueblos indígenas y las naciones sin Estado si tuviesen diferentes derechos *inherentes* de autodeterminación. Y sin embargo, eso no es lo que Anaya parece negar". (…) Por lo tanto, "si los derechos específicos de los pueblos indígenas son puramente reparadores, en vez de inherentes, entonces no está claro por qué necesitamos un documento independiente que establezca distinciones permanentes entre los pueblos indígenas y las naciones sin Estado"[129]. En todo caso, según Kymlicka, un argumento plausible que podría explicar la convergencia de nuevas normas para los pueblos indígenas por parte de la comunidad internacional radicaría en las *diferencias culturales* entre la sociedad mayoritaria y los pueblos indígenas, cuyas diferencias son mayores que las mayorías y las naciones sin Estado.

De acuerdo con lo expuesto, en efecto, el argumento de la "reparación histórica" no explica por sí mismo diferencias sustanciales o metodológicas en relación a la distinción

---

[127] ANAYA, *Los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional,* op. cit., p. 374.
[128] KYMLICKA, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía,* op. cit., p. 177
[129] KYMLICKA, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía,* op. cit., p. 178.

normativa entre pueblos indígenas y minorías nacionales, en la medida que aplica a todos los pueblos, incluido las minorías nacionales como asevera Anaya[130]. Aunque claro está, no puede soslayarse que la reparación sea una forma de justicia ineludible frente a la violencia y expoliaciones sistemáticas cometidas en contra de los pueblos indígenas durante largo tiempo, pero la *reparación* en sí no es suficiente a los efectos de una distinción entre pueblos indígenas y naciones subestatales, que más bien, habría que buscarlo de acuerdo con Kymlicka, *en las diferencias culturales*.

Sin embargo, a nuestro modo de ver, ninguna de las propuestas señaladas atiende la cuestión de la "diferencia cultural" en su justo término, aun cuando ambos autores lo tocan de manera indirecta. Por ejemplo, Anaya considera que la autodeterminación sustancial comprende la *integridad cultural*; la no discriminación; control sobre el territorio y los recursos; bienestar social y desarrollo; y autogobierno[131]; pero no aborda la diferencia cultural como fundamento de los derechos indígenas, sino que decanta por los derechos humanos, favoreciendo así la crítica que al respecto esboza Kymlicka al señalar que Anaya elude la diferencia cultural para no poner en riesgo su teoría, pues asumirlo implicaría que tan pronto los pueblos indígenas comiencen a participar en el mundo moderno como "conducir coches, a ir a la universidad, a trabajar en las modernas corporaciones y a adoptar otros aspectos del estilo de vida moderno, perderían su derecho a la autodeterminación". […]Además, al apartarse de la diferencia cultural evita también "otra de las grandes controversias que rodean la cuestión de los derechos indígenas –a saber, si las normas generales de los derechos humanos se aplican al autogobierno indígena, o si es una forma de *imperialismo cultural* esperar que las comunidades indígenas acaten los principios "eurocéntricos" de los derechos individuales civiles y políticos. Dado que Anaya ¨defiende los derechos indígenas sobre la base de un derecho universal a la autodeterminación, no tiene ningún motivo para afirmar que los familiares principios de los derechos humanos deban aplicarse por

---

[130] Véase ANAYA, *Los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional,* op. cit., p. 148 y 149.

[131] "En la medida que los pueblos indígenas se han visto privados de la autodeterminación a causa de injusticias históricas y presentes, tiene derecho a medidas reparación. Estas medidas deben como mínimo, poner en aplicación las normas contemporáneas que se han desarrollado específicamente en relación con los pueblos indígenas, incluidas las normas de no discriminación, integridad cultural, propiedad de la tierra y los recursos naturales, desarrollo y bienestar social, y autogobierno". ANAYA, *Los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional,* op. cit., p. 374.

igual tanto a los pueblos indígenas y a las naciones sin Estado como a cualquier otro grupo que persiga la autodeterminación"[132].

Con todo, subyace en el planteamiento del filósofo canadiense lo que podemos llamar "la paradoja de la diferencia cultural de Kymlicka". Ya que por un lado, acusa a Anaya de no justificar los derechos indígenas desde la diferencia cultural, y por el otro, advierte del problema si se pretende defender los derechos indígenas sobre la base de una "diferencia cultural radical", pues según él: "Sería extraño defender la autodeterminación indígena con el fundamento de que la cultura indígena es radicalmente inconmensurable respecto de los modos de vida occidentales y acto seguido, insistir en que la "integridad cultural" sólo aplica a las tradiciones culturales que se adecuan a las normas occidentales de los derechos humanos"[133]. Esta paradoja deriva, a mi opinión, en una concepción errónea de la diferencia cultural, pues para Kymlicka significa "aislamiento cultural", "tradicionalismo premoderno" y la negación de cualquier contacto con la "cultura moderna"[134], pues tan luego los pueblos indígenas participen en el mundo moderno o acepten principios individualistas de los derechos humanos, se desvanecería cualquier diferencia cultural como presupuesto de derechos específicos.

Lo anterior contrasta con la experiencia de los pueblos indígenas que llevan más de 500 años de intercambio intercultural, y como muestra de ello, su cultura lleva el sello de la hibridación cultural, y muchos han asumido el discurso de los derechos humanos y la democracia en su lucha por la emancipación individual y colectiva, sin que ello signifique eliminar el sustrato de la cultura indígena ni mucho menos anular la diferencia entre la cultura occidental y la indígena. Por lo tanto, asumir los principios de los derechos humanos o la democracia no es ningún "imperialismo cultural" si contribuye a la emancipación indígena; pero tampoco el "imperialismo cultural" se reduce al discurso de los derechos humanos o la democracia, que tiene

---

[132] KYMLICKA, *La política Vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, op. cit., pp.180 y 181. Recordemos que para Anaya "la autodeterminación está vinculada a un conjunto de normas de derechos humanos derivados de los valores fundamentales de libertad e igualdad y se predica de los seres humanos en relación con instituciones políticas bajo las que viven. En esencia, la autodeterminación representa un estándar de legitimidad política en el marco contemporáneo de los derechos humanos". ANAYA, *Los Pueblos Indígenas en el Derecho Internacional,* op. cit., p. 151.

[133] KYMLICKA, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía,* op. cit., p. 182.

[134] Como señala Kymlicka, "[…] sospecho que otra razón todavía más importante radica en la creencia de que las diferencias culturales entre mayorías y los pueblos indígenas son mucho mayores que las diferencias entre mayorías y las naciones sin Estado. Los pueblos indígenas no sólo son culturas distintas, sino que constituyen formas de cultura enteramente diferentes, "civilizaciones" distintas arraigadas en una forma de vida premoderna que debe ser protegida de las fuerzas de modernización, secularización, "occidentalización", etc.". KYMLICKA, *La política vernácula. Nacionalismo, multiculturalismo y ciudadanía*, op. cit., pp. 178 y 179.

una proyección más amplia, si atendemos a diferencias más profundas entre la cultura indígena y occidental como veremos en el último capítulo. En definitiva, consideramos que ambas propuestas teóricas presentan ciertas limitaciones respecto al enfoque de la *diferencia cultural*. Anaya porque elude la diferencia cultural en su planteamiento, y Kymlicka porque cae en el prejuicio cultural al concebir la cultura indígena como estática, esencialista y pre-moderna.

Conceptos clave

Minorías nacionales

Pueblos indígenas

Hibridación cultural

Recuperación de ideales democráticos y derechos humanos en las luchas indígenas

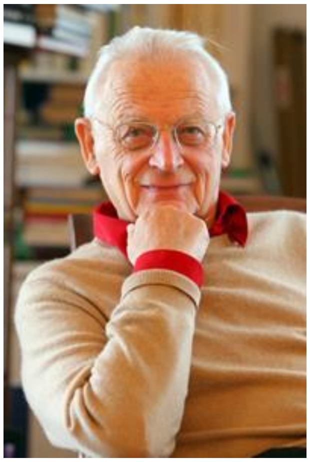
Lectura 5

Touraine, A. (1997). *¿Podremos vivir juntos?: Iguales y diferentes*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, capítulo 3.

Pertinencia

Touraine es un reconocido sociólogo, especialista en movimientos sociales y los procesos adyacentes a la sociedad post-industrial.

El texto aquí compilado, centrado precisamente en movimientos sociales, toca de cerca algunos aspectos del conflicto étnico y su gestión política; sin duda una propuesta de provechosa lectura.



uchile.cl

Preguntas orientadoras

¿Cuál es el conflicto central de la sociedad post-industrial?

¿De qué manera un conflicto esencialmente individual involucra sectores sociales, entiéndase minorías o etnias?

¿En qué sentido la identidad debe o puede ser defendida?

¿Cómo su defensa supone un problema en relación con la modernización y la democratización?



Texto

III. Los movimientos sociales

El conflicto central

En tanto que la mayor parte de las ideologías políticas afirman que sólo la acción política puede atribuir alcance general a unas reivindicaciones siempre particulares, la idea de movimiento social procura demostrar la existencia, en el núcleo de cada tipo societal, de un conflicto central. Antaño, éste opuso a la nación y el príncipe, luego a los trabajadores y los patrones. ¿Existe en la actualidad un conflicto semejante?

Muchos dan una respuesta negativa a esta pregunta, y se vuelcan al estudio de reivindicaciones particulares y crisis políticas. Yo defiendo la idea contraria; sí, en nuestra sociedad posindustrial, programada, informacional o de cualquier otro nombre que quiera dársele, existe un conflicto central, y más precisamente un actor central que lucha por una apuesta de importancia central. El título de este libro indica la naturaleza de la apuesta: ¿podremos vivir juntos o, al contrario, nos dejaremos encerrar en nuestras diferencias y reducir al rango de consumidores pasivos de la cultura de masas producida por una economía globalizada? En otros términos, ¿seremos sujetos o nos desgarraremos, como tiende a sucederle al conjunto de la vida social, entre el universo de la instrumentalidad y el de la identidad? El conflicto central de nuestra sociedad es, según mi análisis, el que libra un Sujeto en lucha, por un lado, contra el triunfo del mercado y las técnicas y, por el otro, contra unos poderes comunitarios autoritarios. Ese conflicto cultural me parece tan central hoy en día corno lo fueron el conflicto económico de la sociedad industrial y el conflicto político que dominó los primeros siglos de nuestra modernidad.

Antes de explicitar y discutir esta afirmación, se impone una palabra de advertencia. Si se denomina movimiento social a cualquier tipo de acción colectiva, no es necesario y ni siquiera posible elaborar una teoría al respecto. Del mismo modo que la medicina no puede hacer una teoría de las erupciones o la fiebre como tipo general de enfermedad, dado que estos síntomas son producidos por patologías muy diversas. Quienes creen dar pruebas de su capacidad de análisis al llamar movimiento social a cualquier trastorno de la organización social hablan para no decir nada. La noción de movimiento social sólo es útil si permite poner en evidencia la existencia de un tipo muy específico de acción colectiva, aquel por el cual una categoría social, siempre particular, pone en cuestión una forma de dominación social, a la vez particular y general, e invoca contra ella valores, orientaciones generales de la sociedad que comparte con su adversario para privarlo de tal modo de legitimidad. Es posible invertir la fórmula y reconocer también la existencia de movimientos producidos por categorías dirigentes y orientados contra categorías populares consideradas como obstáculos a la integración social o el progreso económico. Pero en los dos casos el movimiento social es mucho más que un grupo de interés o un instrumento de presión política; pone en cuestión el modo de utilización social de recursos y modelos culturales. Para evitar toda confusión entre ese tipo de acción colectiva y los demás, a los cuales muchos dan con demasiada ligereza el nombre de movimiento social, hablaré aquí de "movimientos societales" para indicar claramente que cuestionan orientaciones generales de la sociedad.

¿Corresponde esta definición a unas realidades contemporáneas? ¿Existen movimientos societales en sociedades como las nuestras?

Cuando leemos que nuestra sociedad sufre cambios constantes o que la economía está separada de la vida social y los actores sociales se repliegan en su vida privada o una comunidad, parece que descartamos la idea misma de un conflicto y por ende de un movimiento social centrales. ¿No exige esa idea una sociedad en la cual la economía esté fuertemente asociada a unas relaciones sociales y formas de poder político? ¿No designa unos conflictos estructurales, cuando hoy hablamos más bien de desigualdades de oportunidades frente al cambio, y hasta de exclusión? ¿Y esta última palabra no se opone a la de explotación, como la de globalización a la de clase dirigente? En una palabra, ¿la idea de movimiento social no está asociada a la de sociedad de producción y de clases, incluso de órdenes o estados —en el sentido en que se hablaba de Tercer Estado—, siendo así que tenemos conciencia de vivir hoy en un mercado mundializado más que en una sociedad industrial o preindustrial?

Estas objeciones se nos ocurren con tanta naturalidad que en primer lugar hay que preguntarse sobre la manera en que conflictos y movimientos sociales pueden encontrar cabida en la representación que damos de nuestra sociedad, que parece dominada por la yuxtaposición de la economía y las culturas y por la ausencia de esas mediaciones políticas y sistemas sociales en el centro de los cuales se producían justamente los movimientos sociales. Quienes identifican a éstos con una lucha de clases asociada a la conciencia nacional y el optimismo histórico, tal como la conoció y construyó la ideología revolucionaria de la época industrial, corren el riesgo de no encontrar aquí, aplicada a la sociedad actual, su concepción de los movimientos sociales, que respondió, en efecto, a una situación histórica bien diferente. En este capítulo, esto nos llevará a pasar constantemente de un análisis de los actores y los conflictos actuales a una reflexión más general sobre la naturaleza de los movimientos sociales.

Lo que justifica que hable aquí de movimientos societales es que mi análisis parte de la disociación del universo económico y el universo cultural, ruptura que entraña la degradación tanto de uno como del otro y amenaza la unidad de la personalidad individual. Así trastornado, el actor procura salvaguardar o reconstruir su capacidad de acción, la unidad de su experiencia. El conflicto, por lo tanto, está presente por doquier en este análisis. El Sujeto sólo se constituye por su lucha, por un lado contra la lógica de los mercados, por el otro contra la del poder comunitario.

Pero esta rápida evocación muestra también las diferencias principales que oponen esta concepción a las que se vincularon a los movimientos sociales de los períodos anteriores.

La primera —la más visible— es que los pares de oposiciones antiguos (el rey-la nación, la burguesía-el pueblo, los capitalistas-los trabajadores) son reemplazados aquí por la imagen de un Sujeto que libra una doble lucha, porque el hecho central es la disociación de lo económico y lo cultural. Esta diferencia encubre otra, más importante. El actor popular fue concebido en el pasado como portador de una lógica positiva, situado en el movimiento de la historia, porque era comunidad, trabajo, energía o pueblo contra unos actores dominantes que defendían intereses particulares, privilegios o rentas. La victoria de este actor popular debía significar la reconciliación de la sociedad consigo misma, la superación de las contradicciones, el triunfo de la igualdad, la fraternidad y la justicia. Cuanto mayor era la infelicidad de los dominados, más necesaria era la violencia revolucionaria para hacer triunfar la unidad del pueblo. Tal fue el mensaje de todas las revoluciones, de la Convención en Francia a la Revolución Mexicana —cuya ideología y esperanzas pintó Diego Rivera en sus grandes frescos del Ministerio de Educación nacional—, la Revolución Cubana y la Revolución Cultural china.

Esta concepción revolucionaria de los movimientos sociales atribuye al pueblo un papel bien determinado. Si se espera de él que se levante contra una dominación y explotación intolerables, es la elite intelectual y política la única que sabrá interpretar el sentido de la Historia, someter las prácticas sociales a la razón, hacer realidad el progreso. Cuanto más subdesarrollada sea la sociedad —dicho de otra manera, cuanto más débiles sean las fuerzas endógenas de modernización—, más dictatorial será el poder de esas elites dirigentes que hablan en nombre de un pueblo dividido, y más se pondrá ese poder al servicio de intereses particulares, los de un partido, una clase, una etnia, un jefe supremo. Así, el movimiento social siempre se subordinará a una acción y una conciencia llegadas de afuera. El mismo movimiento obrero se subordinó la mayor parte de las veces a la dirección de un partido político.

Al menos, esos movimientos sociales llevaron en sí mismos una voluntad de superar las contradicciones entre el amo y el esclavo mediante la creación de un Sujeto colectivo, religioso, comunitario, político o de clase. Un movimiento social jamás se redujo a la defensa de los intereses de los dominados; siempre quiso abolir una relación de dominación, hacer triunfar un principio de igualdad, crear una nueva sociedad que rompiera con las formas antiguas de producción, gestión y jerarquía. Ahora bien, esta concepción, que más de una vez iluminó la

Historia con su rayo, se corrompió y degradó. Por un lado, en las sociedad en desarrollo, la distancia entre el levantamiento popular y el ejercicio del poder no dejó de aumentar, lo que redujo el movimiento popular al papel de promotor de las nuevas elites. La situación revolucionaria de la Rusia zarista condujo así al golpe de los bolcheviques, preparado por la descomposición del viejo orden, el levantamiento de una parte del ejército y la marina y el derrocamiento del régimen en febrero, pero el partido victorioso impuso enseguida su dictadura y disolvió la Duma antes de eliminar la oposición obrera.

Por otro lado, sobre todo en los países industriales, se desarrollaron conflictos parciales, sin aspiraciones revolucionarias, y grupos de interés, que no podrían considerarse como movimientos sociales porque no llevan en su seno una imagen del Sujeto liberado. Ahora bien, una visión puramente conflictual de la sociedad se transforma necesariamente en una concepción ultraliberal que la reduce a un mercado, y a los actores sociales a competidores. Es así como vemos por doquier la fragmentación de la acción colectiva y el desarrollo de lo que Ulrich Beck llama la "subpolítica". Pero en este conjunto heteróclito de reivindicaciones, protestas y acciones de obstrucción, pueden distinguirse tres categorías muy diferentes de iniciativas. La primera se refiere a la defensa de intereses creados; se dirige a veces contra los tecnócratas o los financistas, y a veces contra la llegada legítima o inevitable de advenedizos o nuevas formas de actividad económica. Es posible interpretar de diferentes maneras esas reivindicaciones, según el juicio que se emita con respecto a lo que combaten, pero en sí mismas no constituyen nada más que acciones defensivas y son incapaces de dotar a su lucha de una significación general. La segunda es más conscientemente política, en el sentido de que se trata de restablecer o incrementar una capacidad de decisión política frente a unas "fuerzas" que se presentan y a menudo se perciben como naturales y hasta racionales, lo que ocurre, por ejemplo, con la famosa mundialización económica que en general se evita analizar, para que conserve mejor su facultad de suscitar espanto. La última categoría lleva en sí el llamamiento al Sujeto, a la vez como libertad y como cultura, llamamiento que encontramos tanto en los movimientos de mujeres corno en los que se preocupan por las minorías, por ejemplo.

Los movimientos societales encarnaron en el pasado un proyecto de reconstrucción radical de la sociedad y una figura del Sujeto. El primero dominó con frecuencia a la segunda. Los marxistas lo llamaron totalidad, fin de la prehistoria de la humanidad o comunismo. Las primeras explosiones revolucionarias del mundo moderno quisieron crear una sociedad de iguales

y puros, liberados a la vez de la miseria y de la dominación de los amos. Estos movimientos, a menudo milenaristas o mesiánicos como los movimientos revolucionarios europeos de los siglos XVII y XVIII, de los *levelers* ingleses a la Convención de la Montaña francesa, procuraron instaurar un poder popular absoluto, igualitario, y la destrucción de los privilegios. Pero en la actualidad ningún movimiento social puede ya estar sometido a una utopía tan fuerte; es preciso que la acción colectiva se ponga directamente al servicio de una nueva figura del Sujeto. En sociedades completamente contenidas y constantemente transformadas por su historicidad, el Sujeto ya no puede investirse y por lo tanto alienarse en un orden, una comunidad, un poder político. Se debe apuntar a él directamente, en su lucha contra los poderes que dominan el universo de la instrumentalidad y el de la identidad, y ya no como principio fundador de un nuevo orden que signifique la abolición de la Historia por llegar a su fin o remontarse a sus comienzos.

Inversión de perspectiva que desorienta a todos aquellos que aún tratan de poner un movimiento popular al servicio de la construcción de un partido político y sobre todo de un poder neocomunitarista. En lo sucesivo, en los países más industrializados no puede haber ya otro movimiento social que las acciones colectivas directamente encaminadas hacia la afirmación y la defensa de los derechos del Sujeto, su libertad y su igualdad. En ese sentido, puede decirse que los movimientos sociales se convirtieron en movimientos morales, en tanto que, en el pasado, habían sido religiosos, políticos o económicos.

Los movimientos sociales actuales no están al servicio de ningún modelo de sociedad perfecta y por lo tanto de ningún partido político, mientras que en el momento de las grandes revoluciones fundadoras de la modernidad política estaban subordinados y eran casi marginales con respecto a la acción política, como lo demostró François Furet contra Albert Mathiez y Georges Lefebvre a propósito de la Revolución Francesa.

La debilidad y el fracaso de lo que a mediados de los años setenta llamé los nuevos movimientos sociales provinieron de que, portadores de nuevos proyectos sociales y culturales, querían someterse a la autoridad de una ideología y una estrategia políticas. Y la debilidad de éstas, sobre todo representadas en Francia por minorías activas de inspiración marxista, no les impidió sofocar la originalidad de esos nuevos movimientos sociales, que se fragmentaron rápidamente entre un ala radical que defendía la prioridad de la acción política y un ala más

preocupada por la innovación social y cultural, pero que se agotó en el reformismo o se degradó en un comunitarismo estrecho.

Quienes quieren hacer revivir la antigua prioridad de la acción política hablan con justa razón de defensa republicana más que de movimientos sociales, y de nación más que de diversidad cultural. Sus concepciones siempre concluyeron por someter los movimientos sociales a un poder y una ideología política. Al afirmar el vínculo estrecho, total, que une a Sujeto y movimiento social, yo procuro, al contrario, comprender los conflictos que atraviesan una sociedad dad, la nuestra, que no cree más en la trascendencia política que en la trascendencia religiosa, conflictos que, por lo tanto, no pueden ya ser limitados por la religión del progreso o de la nación. Se ha dicho que no podría haber hoy en día otros movimientos sociales que los que defienden al Sujeto personal contra el poder de los mercados y el de los integrismos comunitarios y nacionalistas. Pero esta afirmación debe corregirse en el acto, pues amenaza encerrarnos en la concepción épica de un movimiento "consciente y organizado", de una cruzada en pos de determinados valores o una reforma moral, cuando en realidad el Sujeto no es ni una conciencia, ni un actor concreto, ni un personaje.

Si el Sujeto es un trabajo de doble desprendimiento, una lucha jamás triunfante, el movimiento societal, por su parte, tampoco puede ser más que un esfuerzo por unir la lucha contra unos enemigos siempre amenazantes y la defensa de los derechos sociales y culturales. Esfuerzo que nunca alcanza su meta por completo, de modo que el movimiento siempre es fragmentario y está lleno de contradicciones. Lejos de ser un personaje profético, un movimiento societal es un conjunto cambiante de debates, tensiones y desgarramientos internos; está tironeado entre la expresión de la base y los proyectos políticos de los dirigentes. Y son oradores y escritores al margen del movimiento —que, si tratan de colocarse en su centro, son rápidamente rechazados— quienes proclaman el sentido de la acción colectiva y se refieren a lo que hace de él un movimiento. Como lo hicieron Byron, Petófi, Victor Hugo y hasta Lawrence y Malraux, si seguimos a Jean-François Lyotard.

Conciencia de sí, recreación estética, estrategia política y solidaridad de base se mezclan, se completan y se combaten en torno del movimiento societal sin que ninguno de sus componentes formule un mensaje doctrinario y político. Es así como la autonomía creciente de los movimientos societales genera su debilidad política y la fragilidad de su organización.

La defensa de la identidad y los movimientos culturales

El desarrollo de la sociedad industrial obligó a reconocer la existencia de actores de clase, y por lo tanto a pasar de la concepción de las luchas populares como agentes indirectos de la modernización al enfoque propiamente sociológico de los movimientos societales cuyos principios generales acabo de recordar. No sin toparse, sin embargo, con la resistencia de los ideólogos y los políticos que querían hacer del movimiento obrero un simple instrumento de ampliación de la democracia política. Fue en el momento en que se impuso la definición del movimiento obrero como lucha colectiva en pos de la gestión social de la industrialización cuando se formó la idea de un movimiento social a la vez modernista y particularista, liberador y defensivo.

Lo que también fue cierto, un poco más adelante, de los movimientos anticolonialistas y antiimperialistas y de los movimientos femeninos. Unos y otros defendieron una experiencia particular al mismo tiempo que recurrían a los principios universalistas de libertad e igualdad. Se ensanchó así la distancia entre las fuerzas políticas progresistas, republicanas y hasta socialistas, que se inscriben cada vez más en el campo de una modernidad definida en términos universalistas, y unos movimientos societales que apelan cada vez más al reconocimientode un actor histórico concreto, de sus derechos, sus intereses, su cultura. Los nuevos movimientos societales se oponen a los de la sociedad industrial, como una "política de la vida" se opone a la "política de la liberación", dice Anthony Giddens (1991, p. 215). Mientras que esta última se define sobre todo por los obstáculos o las contradicciones que quiere superar, la primera tiene por meta principal incrementar la capacidad de acción y la libre elección. Quiere cambiar la vida más aún que transformar la sociedad.

Lo que opone nuestro fin de siglo a sus inicios, que fueron testigos del ascenso del movimiento obrero, es que entonces el progresismo (intelectual y político) y la acción obrera parecían vinculados, confusión de la que la última debía ser la víctima. Esa aparente complementariedad del actor social y el agente político estalló en pedazos, al mismo tiempo que el marxismo-leninismo que fue la principal mediación ideológica de esa alianza, muerto en las convulsiones de la Revolución Cultural china y con la transformación de la guerrilla cubana en dictadura. Fue en Mayo del 68 cuando se proclamó la independencia del movimiento social, y cuando también se advirtieron claramente los riesgos que entraña esa independencia (agotamiento contracultural o sectarización). Por fin conquistada, esta independencia da a los movimientos

societales toda su importancia en el momento en que los políticos y los intelectuales orgánicos se lamentan hipócritamente por su desaparición.

Así, pues, hay que definir la acción política y la acción social en términos diferentes. Norberto Bobbio (1994) definió la izquierda por la defensa de la igualdad y la derecha por su rechazo. Pero yo definí en términos diferentes los movimientos societales, que siempre invocaron un principio metasocial, ya fuera religioso, político, social o cultural, aunque siempre basado en un fundamento moral, una concepción de los seres humanos que imponía límites a todas las formas de poder.

Los movimientos sociales "de abajo", a los que no hay que llamar populares (dado que la idea de pueblo no es más que un disfraz del Estado), son igualmente defensores de la diversidad social y cultural y por lo tanto también de la equidad, que supone el pluralismo y la diferencia, en tanto que la exhortación a la igualdad alimenta a menudo una política de homogeneización y rechazo de las diferencias en nombre del carácter universal de la ley.

Pero si un movimiento societal se caracteriza por el hecho de que una categoría de actores entra en conflicto con un adversario por la gestión de los principales medios de acción de la sociedad sobre sí misma, los movimientos que vimos desarrollarse desde los años sesenta no pueden, con unas pocas excepciones, ser considerados como tales; son más bien *movimientos culturales.* Entiendo con ello acciones colectivas tendientes a defender o transformar una figura del Sujeto. Estos movimientos están atravesados por conflictos sociales, entre los defensores de lo que puede llamarse la liberalización cultural y aquellos o aquellas que afirman los derechos específicos de un actor cultural, pero se centran en la afirmación de derechos culturales más que en el conflicto con un adversario que puede seguir definiéndose de manera vaga. En cambio, la defensa del actor y la referencia a una apuesta cultural están aquí estrechamente ligadas, aún más directamente que en los movimientos societales. Los movimientos culturales más importantes de la historia fueron los religiosos; en nuestro mundo, que se originó en la sociedad industrial, los más importantes son los de las mujeres y la ecología política, pero lo que se denomina la defensa de las minorías (étnicas, nacionales, morales, religiosas) se eleva con frecuencia al nivel de los movimientos culturales.

Estos movimientos movilizan unas categorías definidas no socialmente; cosa que confirma la desocialización que caracteriza nuestra época de desmodernización. Las categorías que se movilizan en acciones colectivas se definen cada vez menos por una actividad, y cada vez

más por un origen o una pertenencia. Nuestras sociedades eran verticales; se vuelven horizontales. La diversidad reemplaza a la jerarquía, tanto para bien como para mal, porque a la demanda de igualdad puede responder la segregación: iguales, sí, pero separados.

Las mujeres que luchan por su liberación quieren abolir la discriminación y la desigualdad social de las que son víctimas, pero hablan en cuanto mujeres. De la misma manera, los movimientos de liberación nacional, que siempre mantienen una relación bastante viva con el pasado, a menudo entran en conflicto con los movimientos de clase, que temen que la reivindicación nacional se ponga al servicio de la burguesía nacional, pronta, por su parte, a pactar con el antiguo soberano. A la organización social, y en particular a sus dirigentes, estos movimientos oponen la fuerza de resistencia y afirmación de una experiencia que no se reduce a estatus y roles sociales. Lo cual los coloca en una situación con frecuencia contradictoria, en la que se agotan. La ecología política, de tal modo, puede evolucionar hacia un naturalismo antihumanista, aun en sus formas más elevadas, como lo testimonia el llamamiento de Hans Jonas a un principio de responsabilidad. K.-O. Apel habla aquí con razón de un utopismo de la responsabilidad "que sobrecarga desesperadamente al individuo al cual ésta incumbe. [...] De allí resulta la conciencia de una *impotencia comprensible* pero peligrosa frente a los nuevos problemas que plantea la *responsabilidad colectiva con respecto a las consecuencias generadas por las actividades colectivas"* (subrayado por el autor) (p. 19).

Del mismo modo, las feministas que definen toda su acción en términos políticos, por la lucha que es conveniente librar contra un sistema de dominación, se debilitan a sí mismas cuando se niegan a reflexionar sobre las diferentes formas de personalidad, expresión, vida afectiva y acción de las mujeres.

Esa superación de lo social amenaza conducir al neocomunitarismo, al triunfo de las pertenencias sobre las libertades y las herencias sobre las elecciones. Y esto sólo se evitará si reconocemos que las nuevas apuestas y los nuevos actores son figuras del Sujeto, que es a la vez racional y se define por unas identificaciones culturales. Es por eso que el tema de la diversidad pasó a ser tan central en la definición y la defensa de la democracia. Durante mucho tiempo, la identidad social se definió por la correspondencia entre la posición ocupada en un sistema social y un conjunto de conductas. Ahora bien, es esta correspondencia, mediante la cual a menudo se autodefinió la sociología, la que desaparece. A partir de lo que llamé la desmodernización, esta desaparición no conduce a la de los actores y movimientos sociales, sino a su transformación

profunda: ya no se definen en relación con la sociedad sino con el Sujeto. En tanto que durante dos siglos las ideas dominantes procuraron convencernos de que éramos seres sociales, y a veces hasta agentes económicos racionales, descubrimos hoy que lo que se denominaba sociedad se desinstitucionaliza y se ve desbordada o atravesada por redes *(networks)* y mercados, y paralelamente el actor descubre su individualidad, la historia de su personalidad a través de sus pulsiones, sus relaciones parentales y sus mecanismos de identificación. Entre ese universo globalizado y esta experiencia privada, la definición social de las situaciones y las acciones se vacía de contenido, los antiguos movimientos societales se degradan en grupos de interés o corporativismo, y se habla con razón del fin de las ideologías que conducían a los actores sociales al combate político.

La reconstrucción de lo que puede llamarse la identidad personal *(self identity)* no se efectúa mediante la identificación con un orden global, económico, natural o religioso, sino por el reconocimiento de la disociación de los elementos que antaño formaban una experiencia integrada. Los nuevos movimientos culturales dan la espalda a toda identificación con una categoría social; apelan al Sujeto mismo, a su dignidad o a su autoestima como fuerza de combinación de roles instrumentales y una individualidad. Lo que supone el reconocimiento de la especificidad psicológica y cultural de cada uno y de su capacidad de creación, fundada sobre la razón o sobre una afirmación aún más directa de la creatividad. La identidad no se constituye mediante la identificación con un orden del mundo, un grupo social o una tradición cultural, y ni siquiera con la individualidad misma. Se forma, al contrario, por desidentificación, por un llamado a sí mismo del que en otra parte dije que la noción freudiana de narcisismo secundario podía ser una de las expresiones.

Estos movimientos culturales contemporáneos pueden estudiarse dentro de las mismas categorías que todos los demás, y en especial los religiosos. Éstos conocieron una doble orientación: por un lado, fundaron la libertad del Sujeto sobre un principio metasocial; por el otro, absorbieron al Sujeto en la lógica natural de un orden superior. De allí las luchas dentro de los universos religiosos, y más concretamente de las iglesias, entre aquellos que, por una tendencia mística o escatológica, apelan a la vez a la caridad y quienes quieren difundir o imponer costumbres y ritos que manifiestan el imperio de lo sagrado sobre la vida social e individual. Oposición muy visible en el mundo católico entre quienes invocan la figura de Cristo y aquellos cuya piedad se apoya sobre todo en la Virgen y los santos, agentes de moralización

religiosa. Otro tanto sucede —y a veces más dramáticamente aún— en las iglesias reformadas que, en ocasiones simultáneamente, recurrieron a la fe y fundaron una teocracia, como Calvino, o sostuvieron el poder de los príncipes, en el caso de los luteranos. Y probablemente es en el Islam donde la oposición de las dos caras de la religión, la identificación del mensaje religioso y el orden social por un lado, y el sufismo místico por el otro, alcanzó su forma más extrema.

También la idea nacional tiene dos caras. Por una parte, la idea de ciudadanía, fundada sobre la soberanía popular, cuya expresión más admirable la dio la revolución de 1789, y que entusiasmó a los pensadores alemanes, de Kant a Fichte y el joven Hegel; por la otra, la del Estado-nación que sacraliza el Estado en nombre de la nación y alimentó regímenes autoritarios y guerras internacionales. Esta dualidad y estos conflictos internos vuelven a encontrarse en los dos principales movimientos culturales de nuestras sociedades industrializadas. El movimiento de las mujeres hace que descubramos que la mujer es un Sujeto y por lo tanto que éste es sexuado y ya no se lo puede llamar Hombre porque es, separadamente y en igualdad de condiciones, hombre o mujer; pero, en nombre de su lucha contra la dominación masculina, también procura borrar el "género", es decir, los roles sociales identificados con un sexo, en nombre de una sociedad en la que reine una igualdad que elimine las diferencias culturales para dar a cada uno sólo en proporción a su talento y más concretamente su utilidad social. Concepción liberal y utilitarista que se opone a la primera y a su reivindicación de identidad.

La oposición de las dos orientaciones es aún más extrema en el caso de la ecología, como lo destacó Luc Ferry. La *Jeep ecology* llega al punto de fundar una religión antihumanista de la naturaleza que puede atrincherarse en ciertas ideologías autoritarias o adaptarse a una globalización capitalista que trata de eliminar los controles políticos y sociales de la economía, en tanto que la defensa de la diversidad cultural al mismo tiempo que de las especies animales y vegetales en peligro de extinción (y más en general la exhortación a la responsabilidad de las sociedades que deben hacer que el desarrollo sea digno de vivirse) descansa sobre una concepción ampliada e inquieta de la libertad humana y el derecho a la vida y la libre expresión cultural.

Estos conflictos internos, que caracterizan a los movimientos culturales, son también conflictos sociales en la medida en que todas las manifestaciones de sacralización del orden social, ya se inicien en nombre de un dios, de la razón, de la historia o de la naturaleza, tienden a ser ideológicamente recuperadas por la elite dirigente, mientras que el recurso a una figura,

exteriorizada o no, del Sujeto se asocia a una impugnación social y a menudo llega a alimentar mesianismos y los movimientos, a la vez sociales y religiosos, a los que Henri Desroche consagró lo esencial de su reflexión. Las luchas políticas y sociales libradas por un movimiento cultural parecen ser a veces, inclusive, la principal realidad de ese movimiento. Es el caso (al menos aparente) de los movimientos organizados de mujeres que la mayoría de las veces se corrompieron o debilitaron después de haber obtenido la abolición —o, al contrario, la adopción— de ciertas leyes, y que se reformaron cuando creyeron ver amenazadas esas modificaciones por una reacción social y jurídica, como ocurre en Estados Unidos. Pero esta interpretación falsea gravemente la realidad. Los movimientos culturales son movimientos de afirmación aún más que de impugnación. Llevan en sí mismos un trabajo de subjetivación, y son movimientos de liberación, aun cuando estén animados por una imagen pesimista de la humanidad, como sucede con frecuencia en los movimientos de reforma religiosa.

Conceptos clave

Movimientos sociales

Movimientos culturales

Defensa de la identidad

Ciudadanía

Poderes comunitarios autoritarios

Sujeto social

Conflicto social

Unidad de competencia IV. Multiculturalidad y grupos étnicos en México y en el Estado de México



revistapueblos.org (ambas imágenes)

Objetivo

El estudiante identificará la diversidad cultural de la Nación y específicamente del Estado de México a partir de diversas etnografías que se analizarán en clase y que hacen referencia a esta pluralidad cultural presente en la entidad, con miras a entender el carácter multicultural de la sociedad mexicana actual.

Competencia

Identificar la diversidad multicultural de la Nación y del Estado de México para valorar la riqueza de la entidad y la realidad contemporánea del país y estar así en posibilidades de conservarla dentro de márgenes de tolerancia, respeto y aprecio.x

Contenidos de la UC

Conocimientos: Estado y desarrollo de los pueblos indígenas. Derechos indígenas. Discriminación y marginación

Habilidades: Capacidad, argumentativa y descriptiva. Capacidad selectiva de marginación. Búsqueda y manejo de información. Capacidad de participación individual y colectiva.

Actitudes: Comunicación, diálogo, apertura, empatía, sensibilidad.

Material de lectura

Lectura 1

Velasco Orozco, J. J. (2012). La cuestión étnica y el estado-nación: su importancia como tema mundial. *Antropoformas*, 2, 118-136. Recuperado de http://www.uaemex.mx/antropoformas/documentos/capitulosantro2/4Lacuestionetnica.pdf

Pertinencia

Es profesor de la UAEMéx, antropólogo social de formación y estudioso la sociedad rural, interculturalidad y etnografía.

El artículo presentado revisita la discusión en torno a los desencuentros entre nación y la etnicidad.



Imagen no disponible

Preguntas orientadoras

¿Cuál es la premisa fundamental del artículo, en relación con los conflictos sociales?

¿Qué entiende el autor por conflicto social?

¿Cómo contribuye el enfoque en el origen probablemente étnico de los conflictos o confrontaciones sociales, a explicarlos mejor?

¿Qué se entiende por cuestión étnica?

¿Cómo se ven afectada las minorías étnicas y nacionales ante la miopía política y académica al entender el origen de los conflictos sociales?

Texto

La cuestión étnica y el Estado-nación: su importancia como tema mundial

Cada día nos informamos y observamos un mundo en que las sociedades viven en eternos conflictos tanto en su interior como con el exterior, nos damos cuenta que las guerras, las guerrillas, las confrontaciones y ahora el terrorismo, son parte de la vida diaria. Aunque es cierto que algunos conflictos son más importantes que otros por su alcance y magnitud, también es

cierto que por mínimo que sea un conflicto puede desencadenar graves consecuencias para pueblos enteros.

En este sentido, el interés en voltear la cara hacia los conflictos sociales en el mundo reside en que veamos y analicemos hasta qué punto tienen origen étnico, como resultado de la intolerancia ante la diversidad cultural. Que observemos cada conflicto social ya sea local, regional, nacional o mundial desde una perspectiva cultural. Esto implica que se tenga que detectar en qué medida la diversidad cultural al interior y exterior de un Estado-Nación, permea y da lugar a tales conflictos.

La pregunta es ¿Hasta dónde los conflictos y guerras en el mundo tienen su origen en el enfrentamiento cultural y por el eterno interés de dominar e imponer la propia cultura al otro? Desde luego que no sólo las diferencias étnicas son la causa de los conflictos y guerras en el mundo, pero considero que no debemos olvidar esta perspectiva en cada uno.

En este trabajo se pretende resaltar la importancia que reviste la llamada “Cuestión Étnica” en la comprensión de los conflictos sociales, a través de un recorrido conceptual entre las diferentes visiones de abordar el tema (la nación, el estado-nación, minorías, multinacionalidad, identidad, autonomía y derechos humanos), y reflexionar sobre, hasta qué punto la carencia o ausencia de una visión cultural en este tipo de fenómenos nos impide ver el verdadero origen de las confrontaciones entre pueblos de distinta extracción cultural. Por conflicto social o confrontación, nos referimos a todos aquellos movimientos que suman a un grupo o sociedad culturalmente diferenciado en contra de otro que trata de imponerles una serie de valores y formas de vida que no corresponden o por lo menos, que no considera la del “otro”.

La etnicidad es un fenómeno relativamente nuevo. No en la realidad, pero sí como tema de estudio, sobre todo, de la antropología y quizá por ello, en los últimos años se ha visto desde diferentes perspectivas, como identidad, como estrategia de la competencia por recursos, en la capacidad de rebelarse o de tener una actitud de resistencia-adaptación, en la apropiación de instituciones occidentales para beneficio propio, como carácter cultural o en su relación con la clase social (Reina, 2000).

La lucha de los grupos étnicos por obtener reconocimiento, igualdad o autonomía dentro del marco de un Estado territorial existente, o por ser independientes de dicho Estado, no es un fenómeno reciente. Estos esfuerzos, que en ocasiones vienen aparejados con conflictos violentos,

han sido inherentes al procesos de formación de los estados y de construcción nacional desde los siglos XVIII y XIX (Stavenhagen, 2000).

La contraparte de la lucha de los grupos étnicos para obtener reconocimiento, igualdad o independencia es el intento de las élites dominantes de imponer, preservar o extender su hegemonía sobre otras etnias o sobre el territorio que reclaman como propio (Stavenhagen, 2000).

En el caso mexicano, las clases dirigentes, argumenta Florescano (1996), al hacer suyo el modelo europeo de nación, demandaron que las etnias, las comunidades y los grupos tradicionales que coexistían en el país se ajustaran a ese arquetipo. Así cuando los indígenas o los campesinos no se avinieron a esas demandas, el gobierno descargó todo el peso del Estado sobre ellos y llegó al extremo de aniquilar a los pueblos que opusieron resistencia al proyecto centralista.

Esta política intolerante, escindió más a la nación, en lugar de conseguir su deseada unificación. Por otra parte, la concepción del Estado-Nación es hoy en día la base en la cual los países del mundo sostienen sus anhelos e intereses, tratando de lograrlo a costa de todo, tal hecho recrudece, entonces, las relaciones sociales en países que mantienen dentro de su territorio sociedades culturalmente diferenciadas. Con esta perspectiva podremos darnos cuenta de la situación tan crítica y conflictiva que viven las naciones en todo el orbe.

Los tipos de conflicto por su finalidad e interés pueden ser denominados de distintas maneras por ejemplo, Andrés Medina (1983) menciona las reivindicaciones motivadas por la existencia de una diversidad étnica y por la necesidad de establecer diferencias que permitan especificar diferenciaciones culturales basadas en las mismas. Exponiendo además que en México las expresiones fluctúan desde los movimientos que se refieren a reivindicaciones fundamentalmente agrarias, hasta las que se enfocan a actividades de carácter cultural, como las de los promotores indígenas que persiguen una educación verdaderamente bilingüe y bicultural. De esta manera el carácter de las relaciones políticas que se encuentran en el seno de las comunidades indígenas responde a los rasgos de su concepción del mundo. Destaca que los organismos políticos creados por el Estado para instrumentar sus programas indigenistas, los Consejos Supremos, tienen poca relación con los principios políticos que rigen la existencia de las comunidades indígenas, principios que expresados en la estructura político-religiosa juegan

un papel decisivo en su mantenimiento. Vemos nuevamente una relación siempre conflictiva entre el Estado y los indígenas, visto el Estado como el promotor de cambio.

En una nación o país existen grupos o sociedades diferenciadas culturalmente, que no detentan el poder o las tomas de decisión, estas son consideradas minorías, al respecto Valdés (1983) afirma la importancia que tienen las minorías étnicas en el sentido de tratarse de grupos de población culturalmente diferenciados, insertados en una dinámica de cambio permanente.

Hablar de minorías étnicas es hablar de violencia, de guerrilla y de terrorismo, de minorías que han sido a veces utilizadas por fuerzas externas para combatir proyectos nacionales; se ha hecho referencia a minorías manipuladas internamente por el Estado para legitimar grupos de poder del país –como sucede en varios países de América Latina-, o el apoderamiento de ciertos símbolos y valores culturales que le pertenecen para dar sentido a la cultura nacional. La referencia a esas minorías es también hablar de turismo y de folklore en los países donde el Estado se ha hecho dueño de ella con el carácter de intercambio comercial, o hablar de grupos que habitan en países con una tradición pluricultural reconocida y legitimizada por el Estado y cuyo proceso de etnodesarrollo está enmarcado en modelos propios del Estado nacional.

Toda esta presencia, cualquiera que sea su forma de inserción, recibe un fuerte impacto en las decisiones estatales, condicionando y presionando de forma que se salvaguarden los intereses étnicos. Por otro lado, al abordar el tema de las minorías étnicas y de sus relaciones con los Estados nacionales, no pueden dejar de revisarse y de analizarse los proyectos de desarrollo global del Estado. Se ha manifestado que los modelos de desarrollo de los países del tercer mundo han tendido con insistencia a buscar salidas que, alejándolos de los modelos impuestos por los colonizadores, les acerquen con más realismo a la solución de su problemática interna.

La etnicidad ha sido la base fundamental para la creación de la nación, es en ella donde se conjugan la historia, el quehacer actual y la dinámica que proyecta hacia el futuro la sociedad pluricultural dentro de un territorio común. Por ello suele decirse que el modelo más sencillo de una nación es el de un grupo étnico políticamente organizado con dinámica propia. Cuando las naciones no son estables adquieren diversas configuraciones en el curso de su historia y las naciones nuevas que integran los países del tercer mundo, no pueden considerarse por eso sociedades de bienestar de estilo occidental ni formaciones nacionales de régimen socialista industrializado; son sociedades embargadas por un propósito permanente de romper dependencias y de crear modelos propios de desarrollo.

En nuestros países, caracterizados por la presencia de una sociedad pluricultural, surgen debates internos tanto a nivel de clase gobernante como a nivel interétnico que dan lugar a las luchas de clase que ha generado el desarrollo capitalista. Hablar de países homogéneos es hablar de situaciones utópicas, pero hay muchos Estados nacionales que basan sus principios de gobierno en la homogeneización de la población, tarea que generalmente comienza por la persuasión ideológica. Hasta ahora, en la historia de nuestros pueblos, este propósito no ha alcanzado los fines perseguidos y las luchas de los grupos étnicos para mantener su identidad cultural es un hecho que se traduce en acciones que van desde la violencia hasta la resistencia pasiva pero persistente.

Stavenhagen (1984) define la cuestión étnica como la problemática social y política que se plantea en un país cuando un grupo humano, cualquiera que sea su tamaño en números absolutos o relativos, se relaciona con otros grupos semejantes y con el Estado en función de sus características étnicas reales o supuestas, entendiéndose por características étnicas los elementos raciales, culturales, lingüísticos, religiosos o nacionales que, ya sea en conjunto o aisladamente, dan identidad al grupo y lo distinguen de los demás; y cuando tales grupos tienen la capacidad, o simplemente el potencial, de organizarse políticamente para la defensa de sus intereses étnicos.

Así pues, el descuido de la cuestión étnica en las ciencias sociales y particularmente en las teorías contemporáneas sobre el desarrollo no se debe a un simple olvido, ya que, esta cuestión no carece de importancia en el mundo actual, algunos casos en los cuales se puede dimensionar su importancia a nivel mundial tenemos por ejemplo, la historia reciente de India, Pakistán y Bangladesh, con sus millones de víctimas entre hindúes y musulmanes. Además de grupos lingüísticos diversos; la guerra civil en Nigeria (o guerra de Biafra), contuvo elementos étnicos fundamentales; el conflicto entre los tutsi y los hutu en Ruanda y Burundi que se ha manifestado antes y después de la independencia política de estos países. Otros ejemplos son los kurdos en Irán, Turquía o Irak, por otro lado en Líbano, Argelia, Yugoslavia, España, Canadá, etc., presentan conflictos con estas características.

Sin embargo, comenta el mismo Stavenhagen (1984), en el pensamiento social y económico contemporáneo parece no existir una real conciencia de estos fenómenos.

Hoy día presenciamos un conflicto de grande envergadura entre los Estados Unidos de América y un “otro” diluido entre Afganistán, el “terrorismo”, el fundamentalismo islámico y

Osama Bin Laden. Pero viendo el conflicto con mayor detenimiento encontraremos antecedentes con clara connotación étnica, sobre todo cuando se combina la política y la religión.

La ausencia de un tratamiento sistemático y satisfactorio de la cuestión étnica en las ciencias sociales en general y de la antropología en particular se debe, en parte, a que los paradigmas con que han trabajado los científicos sociales casi siempre han excluido la problemática étnica de sus preocupaciones, y no la han incluido como un factor relevante en las preguntas que le hacen a la realidad. En cuanto a la perspectiva del desarrollo y la cuestión que nos ocupa, Stavenhagen señala que los llamados obstáculos para el cambio son, entre otros: las instituciones sociales tradicionales de los países no occidentales, la cultura no occidental, la economía no monetaria, la falta de espíritu empresarial, los valores de tipo particularista y no universalista, el peso de las relaciones de parentesco o de compadrazgo y, en general, las estructuras familiares y religiosas, etc. Entonces el crecimiento y desarrollo económico serían alcanzados, se decía, mediante la introducción de innovaciones y el cambio cultural dirigido. De esta manera la teoría de la modernización o del desarrollo se vincula con la cuestión étnica, en la medida en que el desarrollo económico se identificaba con la industrialización, resulta relativamente fácil identificarlo también con la raza blanca, la civilización occidental, la democracia liberal, la religión cristiana, la herencia grecorromana, etc. Y no faltaba quienes atribuían a factores raciales primero, y a elementos étnicos después la supuesta incivilización, el atraso económico y el subdesarrollo.

Tal argumento nos lleva necesariamente a la reflexión acerca de la trascendencia del problema a niveles globales y, sobre todo, al papel de la antropología y de los antropólogos en la atención de los mismos, ya que vivimos en un mundo de naciones en el cual el nacionalismo como ideología y movimiento político ha sido una de las principales fuerzas motrices generadoras de los conflictos. Entonces conocerlo, entenderlo y explicarlo es una tarea urgente. Devalle (1989) ejemplifica mucho de lo que Stavenhagen ya apuntaba cinco años atrás, ya que en las últimas décadas los movimientos de base étnica, los movimientos indígenas, y aquellos de afirmación de la identidad histórico-cultural, han cobrado presencia en la escena mundial. La problemática étnica ha desbordado ya las fronteras de los estados modernos y ha pasado a formar parte de la escena política internacional.

Es en ciertos momentos de la historia de una sociedad y en diferentes formas, cuando la etnicidad se hace explícita, aunque en la práctica se le haya estado “viviendo” y “usando” todo el

tiempo. Cuando los conflictos de clase se desvían hacia confrontaciones a otros niveles por ejemplo, “locales vs fuereños”, como se manifiesta en India, o cuando el desarrollo de movimientos de clase enfrenta grandes obstáculos, la etnicidad puede llegar a actuar como un factor de unidad en cierto momento de la lucha política. Si nos acercáramos al problema de la cuestión del papel que desempeñan la identidad y la conciencia étnica en la vida diaria en general y en el campo político en particular, nos lleva a considerar una serie de puntos, a saber:

1. A nivel de los procesos históricos, es importante clarificar bajo qué condiciones se enfatizan las diferencias étnicas y éstas llegan a tener un papel de importancia en la acción política.
2. A nivel político, debe descodificarse el proceso de formación de una conciencia étnica y considerarse en función, sea obstaculizando o favoreciendo la formación de una conciencia de clase.
3. A nivel del sistema social global, deben dilucidarse los patrones de dominación específicos como se traducen en las relaciones interétnicas, así como el modo en que se estructuran las diferencias étnicas y de clase.

En la política contestataria popular, la etnicidad puede proveer un eje estratégico para la movilización dirigida a combatir situaciones de desigualdad y formas de dominación, con metas que no sólo se restringen a lo económico.

De esta manera, en situaciones específicas de subordinación, la etnicidad puede proveer las bases para el surgimiento de una conciencia de oposición expresada en prácticas contrahegemónicas; que esta conciencia supone un reconocimiento de la naturaleza objetiva de las relaciones interétnicas, a menudo acompañada de una percepción clara de las diferencias y antagonismos de clase, y finalmente que, a nivel práctico, la etnicidad puede proporcionar a los sectores subalternos una estrategia para combatir las desigualdades sociales y cancelar formas de dominación.

En este sentido, el propio Darcy Ribeiro en su artículo de 1989 “Etnicidad, indigenismo y campesinado. Futuras guerras étnicas en América Latina”, lo reafirma haciendo las siguientes consideraciones: Primera, que es improbable que en los pueblos testimonio, (como les llama a los pueblos indígenas de América) las clases dominantes acepten pacíficamente el tipo de reconstrucción nacional necesario para la liberación de sus poblaciones indígenas étnicamente

oprimidas y que corresponden a los principales contingentes de sus clases socialmente explotadas.

La solución de conflictos de esta naturaleza, si llega a darse, ocurre por las vías y bajo el fuego de la revolución social que, llegado el caso, tendrá los colores y la gravedad de las guerras étnicas de liberación nacional.

Segunda, que es igualmente improbable que las tensiones interétnicas lleguen a actuar como energía impulsora de la revolución social. Lo que tiende a ocurrir, teniendo en cuenta lo sucedido en el pasado, es que las viejas clases dominantes latinoamericanas manipulan estas tensiones para perpetuar su hegemonía. Su predisposición evidente es dejar sangrar a sus pueblos para retener un poderío obsoleto e infecundo, cuyo mantenimiento sólo es viable por medio de la represión.

Por otro lado, Díaz-Polanco (1991) establece que el criterio exclusivamente demográfico puede resultar engañoso para evaluar el peso sociopolítico y la relevancia nacional de los grupos étnicos. Aun en casos en que su número relativo es bajo, la incidencia nacional de los indígenas puede ser muy apreciable. Las causas que explican esto último son muy complejas y se manifiestan con grandes variaciones según las formaciones sociales. Sin embargo, algunos elementos generales pueden ser señalados, tales como:

1. La ubicación o el asentamiento de las comunidades indígenas en regiones estratégicas, desde el punto de vista de los recursos naturales que albergan, o considerando su importancia geopolítica (por ejemplo fronteras y costas).
2. El papel que suele atribuirse a las raíces autóctonas como fundamento de la cohesión social, una de cuyas expresiones vivas son las etnias, en la medida en que constituyen una fuente primaria de atributos culturales para fundar la “grandeza del pasado” y la actual identidad nacional.
3. El papel activo y a veces protagónico que asumen los grupos indígenas en procesos políticos locales, regionales y aun nacionales; procesos que amenazan (o al menos así es percibido por sectores de la vida nacional) las estructuras económicas, las relaciones sociales y los sistemas de dominación establecidos.
4. Las tensiones que engendran en el sistema nacional la presencia misma de grupos situados en el escalón más bajo de la pirámide socioeconómica y sometidos a variadas condiciones de discriminación y opresión, lo que choca evidentemente con los postulados de igualdad social y

democracia política que, al menos de manera formal, dan sentido, precisamente, a las formaciones nacionales.

Así luchas de las minorías nacionales y étnicas son uno de los “fermentos” de las luchas de los explotados. Pero ello, no opera de una manera automática ni es el resultado de una inclinación fatal de carácter finalista. De hecho ha ocurrido, y puede ocurrir en el futuro, que las clases dominantes y las fuerzas imperialistas se apropien de las demandas de estos sectores y utilicen los movimientos eventuales para apuntalar sus intereses y sacar provecho de ellos. El que esas demandas y las luchas que generan actúen como “fermentos” progresistas, dependerá en gran medida de la habilidad de las organizaciones políticas para atraer a esas masas a su seno e impulsar sus movimientos.

De una manera menos “militante”, Guillermo de la Peña (1996) manifiesta que con todo, el indigenismo tuvo su cuestionamiento más fuerte al mostrarse incapaz de resolver los problemas de miseria y explotación que caracterizan a las llamadas zonas de refugio. No menos importante es la vigorosa pluralidad cultural que la investigación antropológica mexicana ha vuelto patente: lo indio no es sólo defensivo, la identidad étnica persiste y se reproduce en movimientos agrarios y civilistas, en el barrio urbano o en la fábrica. Buscar la participación ciudadana no implica negar la afirmación étnica.

Para sorpresa de muchos y confusión de las teorías, dice Guillermo de la Peña (1996), la protesta étnica ha sido uno de los sellos distintivos de las décadas de 1970 y 1980. No ha ocurrido sólo en los países recién salidos del colonialismo sino en las entidades europeas más consolidadas –en Francia, cuna del jacobinismo, la reivindicación étnica es vehículo de demandas específicas del mundo industrial y moderno: ecologismo, descentralización, humanización del lugar de trabajo- y en la propia y “multinacional” Unión Soviética. Estas protestas no pueden comprenderse (una tarea de los antropólogos sociales) si se definen como sólo una vuelta a los valores primordiales.

Encontramos así, una veta de estudio que lleva consigo las cuestiones centrales de la etnicidad, y sobre todo, como resultado del enfrentamiento entre lo étnico y el Estado nacional, aunque desde luego, no sólo con éste último se relaciona lo étnico, también con el sistema económico y todo aquello que intente modificar, negar o desaparecer la diversidad étnica. Los

derechos indígenas como nuevo enfoque del sistema internacional, que da pie a reflexionar sobre la preocupación por la situación y la protección de los pueblos indígenas.

La subordinación de los pueblos indígenas al Estado-nación, su discriminación y marginalización, han sido generalmente resultado de la colonización y el colonialismo. En el marco de los países políticamente independientes, la situación de los pueblos indígenas y tribales puede ser descrita en términos de colonialismo interno. Los procesos por los cuales han sido subyugados los pueblos indígenas y tribales por las sociedades actualmente dominantes, han estado acompañados con frecuencia por el genocidio, no solamente en el siglo XIX durante el auge de la expansión colonial, sino también en algunas partes del mundo durante el siglo actual y en la época contemporánea. Las denuncias sobre el genocidio de las minorías étnicas en general y de los pueblos indígenas y tribales en lo particular han llegado regularmente hasta la comunidad internacional, pero ésta no ha querido o no ha podido hacer mucho al respecto (Stavenhagen, 1992).

En todas partes estos tipos de pueblos han sido víctimas históricas del racismo y de la discriminación racial. Pero estos conceptos se refieren originalmente al trato desigual basado en supuestas características biológicas de las poblaciones involucradas. Hoy en día es común encontrarse con la discriminación con base en factores étnicos y culturales. El racismo cultural y étnico está enraizado en las relaciones históricas y estructurales entre los pueblos indígenas y los Estados. Surgirá entonces, el aspecto identitario como un recurso para enfrentar a una sociedad que los discrimina y rechaza, sociedad a la que los indígenas están integrados y que no pueden ignorar, sólo hacer frente (Kearney, 1991).

Las actividades normativas internacionales constituyen un aspecto esencial de la lucha de los pueblos indígenas para la efectiva protección de sus derechos humanos, en el marco de los cambios estructurales que ocurrirán necesariamente si han de tener algún significado los derechos indígenas.

Esta problemática étnica en el mundo ha propiciado que en el ámbito internacional se escriban documentos tales como el Proyecto de Declaración sobre Derechos Indígenas de la Organización de las Naciones Unidas (ONU); el Convenio 169 sobre pueblos indígenas y tribales en países independientes, por la Organización Internacional del Trabajo; la Declaración de Quito, dentro del marco del Primer Encuentro Continental de Pueblos Indios y, el Estatuto de Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica de Nicaragua del Gobierno de Nicaragua.

Aunque es claro que en la realidad poco se ha aplicado, y que continúa la problemática cada vez con mayor agudeza en todo el mundo. Stavenhagen (1992) expone que la noción de derechos étnicos surge como referente obligado para enunciar los derechos humanos de los grupos étnicos cuya situación es particularmente vulnerable, debido precisamente, a las desventajas y violaciones que sufren como entidades con características étnicas propias, distintas de las de la sociedad dominante.

Por otro lado, es importante señalar que mucho de lo que ahora sabemos acerca de los problemas étnicos y los Estado-Nación, tienen que ver con la característica de un mundo cada vez más estrecho. Adams (1994) establece que cualquier persona en contacto con los acontecimientos actuales está consciente del incremento en la actividad de poblaciones y grupos que se identifican a sí mismos en términos de etnicidad: los serbios, croatas y musulmanes en Yugoslavia; los habitantes originales de Fidji; los vascos en España; los coreanos en Tokio; los negros en los Estado Unidos, etc. De la misma manera, es evidente que ningún pueblo, persona o país está hoy en día libre del impacto de los sucesos que tienen lugar en la otra mitad del mundo.

La globalización refiere la condición en la cual la información y el impacto de los sucesos que ocurren en alguna parte del mundo se comunican rápidamente a muchos otros puntos, saltando fronteras nacionales y barreras ambientales. Los grupos étnicos forman parte del proceso y como tales afrontan los cambios y los impactos de fuera, en unos casos integrándose totalmente y en otros refuncionalizando su propia cultura, ya sea por decisión propia o porque no tiene otra alternativa. De cualquier modo resulta este fenómeno una línea de investigación que no se ha concluido por parte de los antropólogos y que demanda mayor atención.

Uno de los aspectos importantes dentro de la Cuestión Étnica es, desde luego, aquellas naciones que tienen o están conformadas por sociedades culturalmente distintas, llamadas sociedades multiculturales y multiétnicas. Al respecto Giordan (1995) establece que los ejes de la problemática están constituidos por el análisis del desarrollo de la democracia, de la función del Estado, de la aparición de nuevos nacionalismos y de nuevos comportamientos xenófobos y racistas, del papel desempeñado por las minorías “étnico-nacionales” o “lingüísticoculturales”.

Hay que tener en cuenta, que la dificultad que presenta el estudio de las sociedades multiculturales y multiétnicas incita con toda naturalidad a despachar a ese campo una multitud de temas heteróclitos. Así se corre el riesgo de acabar haciendo una caricatura del análisis de la complejidad. Con demasiada frecuencia, el campo insuficientemente delimitado y la vaguedad

del concepto de lo “multicultural” se consideran como una autorización implícita para enturbiar la definición misma del objeto central de la investigación. Siguiendo esta tendencia, podemos sentirnos tentados de reproducir en el enfoque analítico la fragmentación de la sociedad. Al estudiar las formaciones “étnico-nacionales” es indispensable tener en cuenta la diferenciación de los grupos por sexo, edad, lengua, religión o cultura. Pero, por importante que sea cada uno de estos aspectos, aislar uno en particular no cuadraría con un estudio del carácter multicultural de las sociedades analizadas. Es urgente, pues, hacer un balance del estado de la teoría que permita estudiar al mismo tiempo las condiciones en que se generan los paradigmas, su uso científico pero también ideológico y político y, por supuesto, su validez actual.

La autonomía es considerada uno de los fines que persiguen las sociedades étnicamente diferenciadas de la que detenta el poder y hegemonía. Sánchez Lino (1996) apunta al análisis de la autonomía, exponiendo que los grupos étnicos y las minorías reclaman un nuevo trato en las relaciones interculturales y de interdependencia, tanto en un nivel nacional como internacional.

El amoldarse a los cambios interculturales lleva consigo la resistencia, misma que se antepone a la creación de otras construcciones de naciones, por lo tanto son reducidas bajo un mesianismo económico. El regionalismo de desarrollo debe tener una autonomía relativa con respecto a los centros de control y de gobierno para poder gestionar como unidad económica, bajo un espíritu de nacionalismo global; pero, que en su interior se desarrolle la historia particular creando el proceso hermenéutico y heurístico necesario para crear la identificación particular como micronación. Dicho proceso debe, de estar incrustado en la creación de una cultura productiva; siendo regulados y evaluados por las “contralorías sociales” (Sánchez, 1996).

La economía y la inserción en el sistema capitalista de las etnias es la vía para llegar a tener una relativa autonomía. Desde luego que diferimos de esta postura, aunque he de decir que la incluyo en este trabajo por su carácter diferente a lo que comúnmente se concibe como autonomía. Pero tratando el tema con mayor rigurosidad científica y teorizando al respecto, Stavenhagen en su artículo denominado “Los derechos indígenas: nuevo enfoque del sistema internacional”, ocupa una parte para discutir y analizar las cuestiones del autogobierno, la autonomía y la libre determinación. La cuestión de los sistemas legales y el derecho consuetudinario está vinculado directamente al gobierno tribal y comunal y al status legal de los pueblos indígenas en el marco del Estado-nacional contemporáneo.

Desde tiempos inmemoriales, los pueblos indígenas y tribales han sido celosos de su soberanía e independencia. La mayoría de ellos fueron incorporados contra su voluntad a sistemas administrativos, mediante presiones militares y políticas. Fueron reducidos a la posición de “minorías” cuyas vidas y fortunas estaban determinadas y controladas por ministerios y departamentos especiales o por instituciones religiosas. Carecían de derechos políticos y estaban excluidos de la participación y representación políticas. Muchos de estos pueblos ni siquiera sabían a qué Estado “pertenecían” hasta épocas muy recientes.

Si bien, en muchos países existen gobiernos tribales y comunales indígenas de facto, el reconocimiento formal y legal de estas instituciones por parte de los gobiernos se ha logrado sólo en forma parcial y desigual. Algunos gobiernos reconocen el derecho y las instituciones indígenas cuando éstos no entran en conflicto con las leyes nacionales, o bien solamente si se trata de miembros de la comunidad indígena. Tan pronto como se dan relaciones entre los indígenas y no indígenas, entonces tiende a predominar el derecho nacional. Las organizaciones indígenas en el mundo están exigiendo el derecho de autogobierno y autodeterminación. Algunos países lo han conseguido. La libre autodeterminación se ha planteado en años recientes como un reclamo político fundamental de los pueblos indígenas, especialmente en las organizaciones internacionales.

Tenemos entonces una gama interesante de implicaciones que presenta la Cuestión Étnica, una serie de conceptos, términos y temas inherentes a ésta. Que no ha sido el interés de este ensayo profundizar y discutir, más bien ha intentado presentar y resaltar un tema que tiene una importancia de alcance mundial, y por consiguiente, urgente resulta atender este tipo de temas en las investigaciones. Una urgencia de cuestión, representada por los conflictos, los movimientos sociales (separatistas, fundamentalistas, etc.), las guerrillas, el terrorismo y las guerras, sea analizada y atendida desde una perspectiva cultural.

Tarea nada fácil, ya que existen de por medio, por un lado, intereses políticos y económicos que trascienden al propio país, y por el otro, la insuficiencia de profesionales en los organismos internacionales, en los gobiernos y en las organizaciones no gubernamentales dedicados a atender estos fenómenos, y que limitan la comprensión y la atención de los mismos. Mientras los conflictos crecen cada vez más hasta llegar a situaciones incontrolables.

Bibliografía

Adams, Richard (1994), “Las etnias en una época de globalización” en Adams, Richard. et al. *De lo local a lo global*, México, UAM-Iztapalapa.
De la Peña, Guillermo (1996), “Debates antropológicos en las crisis mexicanas: globalización, hegemonía y ciudadanía étnica”, *La palabra y el hombre*, No. 97, México.
Devalle, Susana (1989), *La diversidad prohibida*, México, El Colegio de México.
Díaz-Polanco, Héctor (1991), *Etnia y nación en América Latina*, México, CONACULTA.
Florescano, Enrique (1995), *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, México, Aguilar.
Giordan, Henri (1995), *Las sociedades multiétnicas y multiculturales*, México, FLACSO-UNESCO.
Grünberg, Georg (coord.) (1995), *Articulación de la diversidad*, Biblioteca Abya-Yala.
Kearney, Michael (1991), “Borders and Boundaries of state and self at the end of empire”, The Journal of Historical Sociology.
Medina Hernández, Andrés (1983), “Los grupos étnicos y los sistemas tradicionales de poder en México”, en *Nueva Antropología*, Vol. V, No. 20, México.
Reina, Leticia (coord.) (2000), *Los retos de la etnicidad en los Estados-Nación del Siglo XXI*, México, CIESAS-INI-Porrúa editores.
Sánchez Lino, Fortino (1996), “Autonomías de las minorías étnicas dentro de las naciones”, en Nahamad, Salomón, *La perspectiva de etnias y naciones,* Biblioteca Abya-Yala.
Stavenhagen, Rodolfo (1984), “Notas sobre la cuestión étnica”, en *Estudios sociológicos*, Vol. 2, núm. 4, enero-abril, México.
Stavenhagen, Rodolfo (1992), “Los derechos de los indígenas: algunos problemas conceptuales”, en *Nueva Antropología*, Vol. XIII, No. 43, México.
Stavenhagen, Rodolfo (2000), *Conflictos étnicos y estado nacional*, México, Siglo XXI.
Valdés, Luz Ma. (1983), “Reunión sobre Minorías Étnicas y Estados nacionales. Diagnóstico temático” en *Nueva Antropología*, Vol. V, No. 20, México.

Conceptos clave

Cuestión étnica; Minorías nacionales y étnicas

Conflictos o confrontaciones sociales: su origen étnico

Véase Anexo 3

Lectura 2

Arizpe, L. (2011). Cultura e identidad: Mexicanos en la era global. *Revista de la Universidad Nacional*, 92, 70-81. Recuperado de http://www.revistadelauniversidad.unam.mx/9211/arizpe/92arizpe.html

Pertinencia

La autora tiene formación historiográfica, etnológica y antropológica, ofreciendo una perspectiva multidisciplinaria de la cultura mexicana y sus retos de cara a los procesos globalizadores en que se ve inmerso nuestro país.

El artículo aquí compilado recupera una lectura integradora de las aportaciones culturales mexicanas durante el siglo XX, que permitirían hablar de cultura mexicana como tal, y posicionarla hacia dentro del país y hacia el exterior frente a otras culturas. Solemos criticar y discutir las inercias culturales-étnicas de México, pero es pertinente asimismo tener presente la imagen que tenemos frente al concierto de las naciones.



jornada.unam.mx

Preguntas orientadoras

¿Cuál es el objetivo que se plantea la autora en este artículo?

¿Qué actores políticos identificarías con el orden ultraconservador de que habla la autora?

¿Te parece que México sea el país de la libertad cultural?

La cultura mexicana, de acuerdo con la autora, tendría un carácter generoso y hospitalario, ¿qué problemas identitarios acarrearía este continuo abrazo de propuestas culturales provenientes del resto del mundo?

Dentro del inventario de manifestaciones culturales mexicanas que propone el artículo, ¿consideras que se excluye alguna región o grupo en favor de otros?

Texto

Cultura e identidad: Mexicanos en la era global

Introducción

En gran número de países del mundo la cultura y la identidad de los mexicanos es reconocida por su originalidad. Se forjó esta originalidad en el crisol de las altas culturas mesoamericanas y en el diálogo con una gran diversidad de culturas del mundo. Lo que marca en especial la cultura de México es que, a lo largo del siglo XX, la mexicanidad, como voluntad colectiva nacional, forma parte de la combinatoria tanto del nacionalismo como del cosmopolitismo de diversas fuentes políticas. Se basa esta mexicanidad, tanto en la fuerza de compartir una historia que nos hiere, como en el deseo de comunicar e intercambiar diversidades, lo que explica la gran creatividad cultural de los mexicanos.

Se ha comentado esta creatividad, tanto en México como entre los mexicanos que salen a vivir al extranjero. Lo expresa con acierto el poeta Michael Schmidt, mexicano galardonado con la Orden del Imperio Británico, al decir que "…esa pluralidad internalizada es nuestro privilegio por que, ahí donde estemos, también estaremos en otro lugar; al mismo tiempo, es, quizá, nuestro mal, porque nos es difícil habitar por completo el momento".

Recordemos que México es el cuarto país del mundo en biodiversidad y, no por coincidencia, es también uno de los diez primeros en densidad cultural. Hasta hace diez años, era también uno de los diez principales en la producción de artesanías y en innovaciones museológicas y culturales. Por su peculiar situación geográfica, México es una nación megacultural que recibió la llegada de una gran diversidad de culturas de todos los puntos cardinales: del este de Asia, del oeste de Europa y del suroeste de África, por no mencionar las expediciones míticas mediterráneas, atlánticas y de Polinesia. Se reconocen estas migraciones en la riqueza del legado paleontológico, arqueológico e histórico de México, en el número de lenguas y culturas originarias mesoamericanas. La riqueza siguió floreciendo con las creaciones culturales posteriores al encuentro con los europeos, que incluyen culturas mestizas que se desbordan en música, danza, artesanías, patrimonio cultural de todo tipo y que han nutrido un arte de fama mundial.

Hoy en día, sin embargo, el crecimiento exponencial de las telecomunicaciones, los audiovisuales e Internet, características de la nueva globalidad, están creando nuevas homogeneizaciones culturales y, al mismo tiempo, nuevas diversidades. Como reacción ha

surgido con gran fuerza una voluntad de recrear la identidad y en México, como en otros países, se hace evidente una gran efervescencia en la creación de nuevos códigos identitarios, sobre todo entre los jóvenes, digamos, con el rock en náhuatl y la renovación del huapango en el ir y venir de Veracruz a Los Ángeles. Vale mencionar también, en el arte postobjetual, el performance y el videoarte.

Los mexicanos toman nuevas posiciones en el marco de la pantalla comunicacional global y se vuelven hacia lo que más comparten: la cultura, ya que ella hace visibles, tangibles e intangibles, sus memorias, sus deseos y sus búsquedas de futuro. Sólo que ahora están cambiando a tal velocidad los soportes tecnológicos para la comunicación que cabe preguntar: ¿cómo se va a recrear, reinventar y difundir la cultura y la identidad de los mexicanos a través de los minimensajes de los celulares, el infinito de las redes sociales como el Facebook, los chispazos del Twitter y el mundo por descubrir del multimedia? ¿Cómo seguirá conviviendo esta nueva vibración tecnovirtual con el mundo clásico de los libros, las conversaciones largas, las tertulias que situaban a cada quien en cada lugar, las fiestas coloridas y el abrazo de las amistades y parientes? No hay duda de que los avances actuales en teorías llevan a una nueva definición de la cultura que la sitúa en el corazón de la relación entre las sociedades, las divisiones políticas —naciones, etnias, religiones y sectas— y los ecosistemas. Por eso hoy es vital afirmar que la cultura no está conformada por objetos, sino por formas de relación en las que interviene la libre decisión de las personas de asumir, portar y practicar un comportamiento cultural. Si no se considera la cultura como este acto de libre decisión, se niega el derecho de las personas de cambiar las vetas de su propia cultura a través de la originalidad y la creatividad. Sin embargo, esas vetas tienen siempre un designio político, entendido éste como la conciencia de saber que se necesitan alianzas y lealtades para asegurar la sobrevivencia de todos. Ésta es hoy la frontera extrema que impone el planeta, a partir de la cual hay que hacer un camino de regreso para recrear la política y la cultura. Es decir, la relación con los demás y con nosotros mismos.

Sin embargo, la cultura puede ser utilizada para unir, pero también para dividir. En la última década se ha utilizado también para crear barreras insalvables cuando no se razona en torno a una creencia, cuando se clava como dogma para exigir que todos los demás se ciñan a ella. Es lo que practican los fundamentalistas, como los islamistas, incapaces de negociar y capaces de destruir con tal de imponer su dogma. El resultado es siempre el mismo: el conflicto y el ansia de destruir a quien piensa de diferente forma. En México, a lo largo del siglo XX se

fortaleció una cultura de libertad que permitió la con vivencia de ideologías y doctrinas de gran diversidad. Hoy amenaza esa cultura el regreso, en gran medida soterrado, de acciones para imponer un orden ultraconservador que, además, es ya imposible en la etapa de evolución actual del mundo. Por añadidura, esas acciones acaban por infringir la propia moral que quieren imponer y que terminan por abrir resquebrajaduras morales que se han profundizado en México en los últimos años.

En México en el momento actual, después de un clamor ingenuo en el sentido de que todo se reinventaría, no se ha hecho más que seguir con lo mismo, ahora disminuido, banalizando la memoria colectiva sobre el pasado y negando los logros culturales realizados a lo largo del siglo XX. Al contrario, haber seguido el paso adelantado de México en la cultura habría requerido centrar la atención en la libertad cultural, en fortalecer la fuerte adhesión de los mexicanos a aquello que consideran valioso en sus culturas y que quieran rehacer y proyectar, lo que implica haber valorado sus códigos de respeto profundo por lo propio, por sus formas de relacionarse y por su patrimonio cultural. Pero, sobre todo, haber impulsado políticas para hacer que el mercado asegurara las condiciones de vida y de despliegue de sus habilidades para conservar esa intensa producción imaginativa que creaba empleos y pequeñas empresas, nutría un imaginario colectivo y tejía una gran capacidad de convivencia. Ello sólo se podría lograr situando a México otra vez en los movimientos internacionales que mueven el mundo de la cultura.

Hoy ha resurgido el tema de la identidad. ¿Quiénes somos los mexicanos? Después de hacer exactamente la misma pregunta desde la década de los años veinte, a lo largo del siglo pasado se desarrollaron iniciativas culturales sumamente diversas pero que fueron negociadas para forjar esa “pluralidad internalizada” de la que habla el poeta. Demuestra la vigencia de aquella discusión este hecho: después de infinitas discusiones acerca de “¿quién es un indio?” a fines de los cuarenta, Alfonso Caso respondió: “un indio es el que se siente indio”. En una editorial del *International Herald Tribune* del 8 de agosto de 2011, un editorialista comenta otros artículos que han discutido si ser judío es ser miembro de una religión, una nacionalidad o un pueblo, y concluye que: “es judío el que se siente judío”. Lo importante es rescatar la idea de que tantas iniciativas culturales, discusiones intelectuales, aportaciones culturales, políticas e incluso tecnológicas en México siguen siendo vigentes. Lo que hay que combatir, con toda convicción, es la idea de que aquí nunca se ha hecho nada de valor y por tanto, hay que importar todo.

Por definición, toda identidad es relacional y múltiple. Los mexicanos somos, al mismo tiempo, oriundos de un pueblo, barrio o ciudad, portadores de una cultura étnica —originaria maya o nahua, o de inmigración, afro y otras— o regional —oaxaqueña, jarocha, tapatía, norteña, yucateca—, practicantes de una dirección, profesión, oficio o subempleo, miembros de una feligresía religiosa, adherentes de grupos sociales diversos, y aficionados a tales o cuales tipos de música, o de porte o lo que sea. Cada una de estas filiaciones y adhesiones nos une a una gran variedad de grupos y entreteje nuestra identidad total. Hoy, además, varias de estas pertenencias múltiples nos unen a grupos en otros lugares del mundo. Así sucede con los mexicanos migrantes, artistas y viajantes de la cultura que viven en otros países.

México: la tierra de la libertad cultural

No sería necesario remontarnos hasta hace sesenta mil años si no fuera por lo fascinantes que están resultando los estudios etnogenéticos sobre quiénes y cuándo llegaron a América. Ahora se muestra que llegaron muchas oleadas de migrantes desde las regiones de los Montes Urales, de Siberia, de China y de otras regiones de Asia. Algunas de ellas, después de convivir más de veinte mil años en territorio mexicano, consolidaron una gran diversidad de lenguas y culturas. Hoy, en México se hablan todavía trescientas sesenta y cuatro variantes de lenguas mesoamericanas, que forman parte de ciento diez agrupaciones lingüísticas pertenecientes a tres familias de lenguas: la yuto-azteca, la otopame y la maya. Milenios después arribaron los hablantes del castellano, el gallego, el vasco, el andaluz y el valenciano —si es que se consideran lengua separadas— y, al parecer, muy pocos del catalán. Poco después, pisaron tierras mexicanas los africanos con su gran variedad de lenguas, principalmente las variantes del bantú y el wolof y el mandingo, que formaron la tercera raíz del pueblo mexicano. Y, desde el siglo XIX no han dejado de llegar los grupos hablantes del inglés, francés, chino, libanés, yiddish y alemán, entre otras lenguas.

Con tal diversidad, no sorprende que el contraste, el roce y el gozo de las culturas haya marcado la historia de México. Frente a ella, en vez de replegarse, los mexicanos crearon una cultura de gran hospitalidad y generosidad, que igual ha absorbido a invasores altaneros que a expatriados, desterrados y exiliados. Y, lo que hay que destacar, también dieron la bienvenida a los enamorados de la música mexicana, la gentileza de la gente, los colores y los paisajes mexicanos. A todos ellos México los ha acabado por asimilar, integrar o dejar en libertad en toda

su diversidad. Este intenso cruce y mestizaje de culturas ha sido posible porque a lo largo del siglo XX se insistió en crear nuevas culturas y nuevas corrientes de arte, artesanías y patrimonio cultural inmaterial. Esta creatividad no provino del Estado sino que éste, al tener un proyecto de desarrollo nacional, la defendió y la auspició, dejando a los propios mexicanos la libertad de hacerla florecer.

Por ejemplo, en la danza de la Conquista de Tlacoachistlahuaca en Guerrero, se inventó una coreografía que incorpora otra interpretación de la Conquista, otros personajes míticos y una partitura musical que incluye danza medieval, música mexicana y cuecas chilenas. Cuando le preguntamos a uno de los fiscales amuzgos por qué tocan cuecas chilenas, nos dijo: "Hace unos pocos años vinieron unos chilenos a Acapulco y a los muchachos les gustó esa música". Se reitera así el gran abrazo mexicano hacia las culturas extranjeras, que pronto se vuelven propias por ese irrefrenable gusto de los mexicanos por la música, la pintura, la danza, el canto, las artesanías, la retórica, el arte escénico, los desfiles y las procesiones, la convivencia, la espiritualidad y mucho más. Si todo ello queda contenido en el cuerno de la abundancia cultural de México, al final, lo que queda es la fiesta. La fiesta, la feria, la conmemoración, el simulacro, el festejo, el relajo, que a través de los siglos se han seguido derramando del gran calendario de ritos y festividades y mitotes de Mesoamérica.

México: el cruce constante de arte y de culturas

Es muy larga la historia reciente de mexicanos que han trazado senderos culturales entre México y el resto del mundo. Desde Diego Rivera hasta Carlos Fuentes y Salma Hayek se hace vigente el principio de que nunca se es tan cosmopolita como cuando se toma como punto de partida el imaginario nacional. Los artistas mexicanos se llevan en la imaginación las habilidades culturales que se transmiten en la vida cotidiana y la combinación de diversidades de varios milenios. Ello explica por qué, ahora en un mundo globalizado y cosmopolita, los mexicanos en el extranjero no sólo no han desaparecido del horizonte mexicano sino que han creado y recreado movimientos culturales que renuevan ese horizonte.

Los ejemplos abundan. Los artistas chicanos recuperaron el muralismo y los símbolos fundacionales de México para después reinsertarse en la dinámica sociedad norteamericana con una perspectiva propia. En mu chas ciudades de Estados Unidos y Europa, los migrantes mexicanos han reinventado un patrimonio cultural intangible, como los grupos que tocan sones

jarochos en Los Ángeles o Los Tigres del Norte y la música tecnonorteña. A su paso por el mundo, los mexicanos han formado otros grupos formados de jóvenes en las sociedades que los recibieron, entusiastas de la música, la pintura y la historia de México. Ejemplo de ello es el grupo de mujeres californianas que tocaron música de mariachi nada menos que en la inauguración de los Juegos Olímpicos de Beijing. Gran número de mexicanos contribuyen a la vida artística y cultural de otros países: Michael Schmidt, galardonado con la Orden del Imperio Británico como poeta, regresará a vivir a Oaxaca, en el país en el que nació; Águeda Lozano, pintora y escultora, a quien se debe la magnífica obra de brillos metálicos de la Place du Mexique en París, ya construye su casa en Cuauhtémoc, Chihuahua, para regresar algún día. Hay muchos más ejemplos de artistas y escritores que se pasan la vida yendo y viniendo de México.

En el séptimo arte, abundan las celebridades: Alejandro González Iñárritu, cuya película Babel concursó como finalista para el Oscar de Hollywood; Salma Hayek, actriz, productora de cine sobre México, ahora promotora del arte contemporáneo; Guillermo del Toro, galardonado también por sus películas. Y los jóvenes se adelantan a los tiempos: Gael García Bernal, Diego Luna, Patricia Riggen. Son muchos más los que se podrían mencionar y que han refrendado una de las características más notables de la cultura de México desde el siglo XX: su gran internacionalismo. Éste surgió en las postrimerías de la Revolución mexicana.

Influencia cultural de México en el ámbito internacional

Abiertas las compuertas de la libertad cultural por la Revolución mexicana, a partir de los años veinte fluyeron los torrentes de creación artística, hacia dentro y hacia fuera. Llegaron los cineastas, como Serguei Eisenstein; los poetas, como Antonin Artaud; los pintores, como Louis Aragon y una lista interminable que fue refrendando el internacionalismo de la cultura en México. Los artistas e intelectuales mexicanos por su parte no cesaron de viajar a Europa, a Estados Unidos en es tancias cortas o largas, como los dieciséis años que pasó Diego Rivera en París. Y todos regresaban.

Más tarde, la reforma agraria permitió a las comunidades agrarias recomponer su patrimonio cultural intangible, tan evidente en la profusión de fiestas con memorativas, patronales, cívicas, agrícolas, calendáricas. No es cierto que los campesinos participaron en la Revolución porque no querían cambiar sino porque querían seguir teniendo una vida comunitaria basada en la sociabilidad, en la convivencia, en la familia, en el parentesco ritual de los

compadres, en los arcoíris y sones y retórica cuya algarabía viene a sosegarse, como última ola de la vida que rompe suavemente sobre la muerte dela arena, en el Día de Muertos.

Se ha estudiado mucho la cultura mexicana hacia dentro, pero poco la interactividad cultural de los mexicanos fuera del país. No se conoce a ciencia cierta, por tanto, la gran influencia cultural que ha tenido México en el exterior. Para dar un breve ejemplo de esta influencia de México, en el largo camino de sus aportes al estudio y manejo del patrimonio cultural, el arte y las políticas culturales en el mundo, se mencionan unas cuantas fechas clave:

1947: Apenas creada la Unesco, se celebró en la Ciudad de México su Segunda Conferencia General. La inauguró el entonces secretario de Educación Pública, Manuel Gual Vidal, refiriéndose a "…el profundo sentido progresivo de la cultura". Participó Jaime Torres Bodet, secretario de Relaciones Exteriores, quien pronto sería designado director general de la Unesco. Samuel Ramos presidió las "Pláticas Filosóficas" que dieron pie a la creación de la División de "Filosofía y Civilizaciones" de la Unesco; Carlos Chávez y R. Rubín de la Borbolla presidieron las sesiones de música y de museos; Alfonso Caso presidió la sesión de clausura del recién creado Consejo Internacional de Museos. Se dieron a conocer a los delegados, entre otros, los muy originales programas de Misiones Culturales y de las Escuelas de Arte al Aire Libre.

La originalidad de la política cultural mexicana, manifiesta en la labor del Instituto Nacional de Antropología e Historia, el Instituto Nacional Indigenista y el Instituto Nacional de Bellas Artes, inspiró a los delegados del mundo para la creación, poco después, de un programa en la Unesco intitulado "Cultura", orientado hacia a) la conservación del patrimonio arqueológico y monumental; b) el apoyo a los artistas; c) la promoción de las artes y las "artes folclóricas" y d) los derechos de autor.

Como premonitorio, bajo el capítulo II de ese programa, intitulado "Libre Circulación de Ideas" (Free Flow of Ideas en inglés) se leía:

> Los canales para la libre circulación de ideas no pueden y no deben ser usados para promover una cultura mundial uniforme. El objetivo de la Unesco era, y sigue siendo, la unidad-en-la-diversidad: ayudar a usar esos canales para que la cultura de uno pueda ser interpretada por otras culturas… que mejor puedan servir de fundamento a un pensamiento y una acción comunes; pero, de igual importancia, es que susciten el respeto por elementos divergentes.

1963: La inauguración del Museo Nacional de Antropología e Historia de México causó revuelo a nivel internacional. Por su originalidad, se concibió con base en una nueva arquitectura

museológica, en la integración de la antropología y las artes, la vinculación de las grandezas arqueológicas y las prácticas etnológicas vigentes y presentó innovaciones extraordinarias en museografía. Con este magnífico ejemplo, gracias al arquitecto Pedro Ra mírez Vázquez y a un enorme grupo de antropólogos, artistas y artesanos, México quedó integrado a la gran corriente mundial de protección al patrimonio cultural en el primer lugar. Además, en ese sexenio de Adolfo López Mateos, se inauguraron en total cinco museos: además del de Antropología, el Museo Nacional de Arte, la Pinacoteca Nacional y dos más.

1972: Los arqueólogos y arquitectos mexicanos tuvieron una participación activa en la creación de la Lista del Patrimonio de la Humanidad. Su experiencia en programas concretos de protección, conservación y restauración del patrimonio arqueológico y monumental, y que pueden aplicarse en otros países en desarrollo constituyó un aporte fundamental para la Convención Internacional para la Protección del Patrimonio Natural y Cultural aprobada ese año.

1975: Se celebra por primera vez un Congreso Nacional de Indígenas en Pátzcuaro, Michoacán. Allí surgieron las primeras organizaciones dirigidas por indígenas. Se inició la corriente que promovió una política nacional pluricultural, tema que apenas se esbozaba en el ámbito internacional.

1978: Creación del Programa Nacional de Culturas Populares, con base en las ideas innovadoras de un grupo de antropólogos, escritores y artistas que tuvo una influencia vital en la Convención Internacional del Patrimonio Cultural Inmaterial.

1982: Tiene lugar en la Ciudad de México la famosa Conferencia Intergubernamental sobre Política Cultural, llamada Mondiacult, que consolidó las bases para que los estados crearan políticas de apoyo a grupos indígenas, a artistas, a autores y a promotores culturales.

1995-2003: Las experiencias innovadoras de los antropólogos mexicanos en rescate etnográfico, museos comunitarios y escolares, y de culturas populares se integraron a las discusiones para la creación de la Convención Internacional de Patrimonio Inmaterial en la Unesco. Como subdirectora general para la Cultura de la Unesco, esta autora presidió los trabajos iniciales de

elaboración de esta convención. En consonancia con corrientes de otros países, se orientó el programa ya no hacia la conservación sino hacia la salvaguardia del “Patrimonio Vivo”. En reconocimiento a la asesoría mexicana en la elaboración de la convención, la Unesco otorgó a la Universidad Nacional Autónoma de México la “Cátedra Unesco de investigación sobre patrimonio cultural inmaterial y diversidad cultural”.

2009: Después de la adopción de la Convención Internacional sobre Contenidos Culturales y Expresiones Artísticas en 2005, se publicó el Informe Mundial Unesco con la participación de la autora de este artículo en el Comité Científico que lo redactó.

Aparte habría que mencionar como aportes internacionales un gran número de otras iniciativas y políticas culturales de México, en especial en cuanto a exposiciones, muestras e intercambios artísticos. Para dar sólo un ejemplo, hubo un sinnúmero de extraordinarias exposiciones del arte de México de varios siglos y de arte olmeca, maya y azteca, además de las exposiciones sobre temas específicos como la reciente sobre Moctezuma. Sería muy difícil enumerar el torbellino de participaciones individuales de mexicanos en el arte y la cultura a nivel internacional que ha creado en el público global un aprecio permanente por las creaciones y producciones artísticas mexicanas.

En suma, los mexicanos nos podemos enorgullecer de los logros en la vida cultural y en la política cultural que se llevaron a cabo durante el siglo XX. Nos honran las creaciones de las culturas originarias y nos honra haber sido vanguardia en la investigación arqueológica y antropológica que, en colaboración con un gran número de antropólogos de otros países, dio a conocer la extraordinaria riqueza de las culturas mesoamericanas. Nos honran las prácticas arquitectónicas, museológicas y artísticas que se conjugaron para crear el museo más ad mirado del mundo y un conjunto de museos originales y abiertos al pueblo y a todos los turistas del mundo.

Nos honran, asimismo, las políticas y el apoyo a los pintores y los escultores que permitieron crear el muralismo mexicano, reconocido en todo el mundo y, más tarde, la libertad cultural que permitió que surgieran sus antítesis, transgresiones y finalmente un arte postobjetual y móvil que se escapa de las telas, las galerías y de toda otra materialidad. El performance, libertad expresiva con el cuerpo, como serpiente que se muerde la cola, cierra el ciclo del teatro comunitario y el simulacro que nos vienen desde tiempos antiguos.

El arte y los talentos mexicanos todavía brillan en el ámbito internacional, pero México ha perdido el liderazgo cultural que tuvo durante más de siete decenios y que ahora ha pasado a Brasil, Colombia, Perú y otros países latinoamericanos.

Mexicanidad y cosmopolitismo

Podría caracterizarse la cultura mexicana de acuerdo a muchos criterios pero pueden mencionarse tres cualidades des por las que sobresale su historia y su práctica cultural: la monumentalidad, la originalidad y la creatividad. La monumentalidad se hace evidente de muchas maneras. En las altas pirámides, algunas con el basamento más ancho del mundo; en la ciudad colonial calificada como "de los palacios"; en los murales mesoamericanos que encontraron su eco en el gran muralismo mexicano del siglo XX. Lo descomunal parece surgir de un alma grande de los mexicanos que se plasmó también en una Revolución que fue la primera revolución social del siglo XX. Pero también en actitudes mexicanas. En la terquedad de Diego Rivera, Siqueiros y Orozco por plasmar un nuevo sujeto de la pintura: el pueblo y sus luchas de todos los siglos; o en la carta de Frida Kahlo dirigida al Presidente que decía:

> Defendiendo la cultura, usted demuestra ante los pueblos del mundo que México es un país libre… que siendo México demócrata, lo mismo se respetan las bendiciones del señor arzobispo Martínez que las palabras históricas del Nigromante ("Dios no existe"). Lo mismo se pintan vírgenes de Guadalupe que pinturas con contenido revolucionario en las escaleras monumentales del Palacio Nacional…

A esta carta Miguel Alemán respondió: "La cultura es inmortal y nunca en los verdaderos atentados contra ella la han destruido, porque es incontenible su fuerza creadora…". Como descomunal fue también la convicción de Carlos Monsiváis al escribir sin cesar la crónica, no de una ciudad únicamente, sino de las vivencias de varias generaciones de mexicanos, inquietos, rebeldes, olvidados y recordados, asegurando, precisamente, que siguen siendo protagonistas de una historia cultural inclusiva, robusta y creativa.

Esa originalidad y creatividad en la cultura, compartida por todos los mexicanos, se desborda también en el patrimonio cultural intangible. No hay más que ver los simulacros de la Guerra de Independencia que se celebran todavía en muchos pueblos y que fueron groseramente excluidos de los festejos multimillonarios del Centenario y el Bicentenario. Por ejemplo, el festejo en Chilacachapa, Guerrero, que se celebra desde hace más de cien años, en el que se movilizan más de ciento veinte jóvenes en la escenificación de los cuadros del arresto de doña

Josefa, el aviso a don Miguel Hidalgo, cuadro a cuadro durante tres días, hasta su fusilamiento. Once contingentes de distintos pueblos llegan a desfilar y participar.

Salta a la vista esta creatividad mexicana en la invención de la danza neoindígena de los concheros y en los grupos de rock en náhuatl, así como en el jazz, rap mexside y tantos otros grupos musicales. Se hace visible esa convicción, hoy en día, en el millón de jóvenes y de grupos afiliados a la memoria mesoamericana, que asisten al equinoccio de primavera el 21 de marzo en Teotihuacán, y también en el Tajín, Xochicalco, Chichén-Itzá, la pirámide de Tepoztlán y en tantos otros lu gares. País de mitos y país de la palabra florida, país de nuevas celebraciones y de nuevos lazos culturales.

La originalidad de lo que inventan los mexicanos se percibe también en la constante renovación, espontánea e imaginativa, de las artesanías mexicanas. En la actualidad se está tratando de probar la teoría de que una expedición china llegó a costas de Michoacán en 1451 y que dejó, quizá, la tradición de las lacas michoacanas, cuya técnica está muy cercana a las de aquel país. Si acaso fuera cierto, los purépechas no han dejado de innovar en las artesanías de la laca, pero además en la construcción de pirámides redondas y de una lengua, que es, sin duda, la más sonora de México.

Sólo falta añadir que puede apreciarse hoy esa lengua en todas partes porque han sido los primeros en filmar una película hablada enteramente en purépecha. Lo que inventan los ceramistas de Ocumicho proviene tanto de una imaginación desbordada como de manos tocadas por la irreverencia. Lo mismo ocurre en Oaxaca, con su Guelaguetza de dieciséis lenguas originarias y textiles y artificios de madera y barro únicos en el mundo. O en Chiapas, donde, entre tantas iniciativas, las mujeres de Sna Jolobil siguen dando muestras de la excelencia de sus textiles mayas.

[…]

La cultura mexicana: "el don creativo, la templanza del pueblo y la alegría"

Así describió una mexicana en Nueva York la cultura exicana. En efecto, los términos en los que se expresan los migrantes sobre su cultura originaria no podrían ser más elogiosos. En una encuesta realizada a migrantes en Nueva York, se les hizo la pregunta "¿cuáles son las tres cosas que más le gustan de la cultura mexicana?". Se alternan respuestas tales como "el don creativo, la templanza del pueblo, la alegría"; "las tradiciones, más inocencia, más convivencia entre vecinos:

hay sentido de comunidad"; "la música regional, la historia, los museos son interesantes pues nuestra historia es bastante larga"; "las tierras, los pueblos, la creatividad, y el genio y las invenciones de la gente"; "la calidad y la unión de la gente"; "la cocina, la forma en que se relaciona la gente, la historia".

En esa encuesta, los migrantes mexicanos, al hablar de lo que les gusta e identifica con México, 40.2 por ciento se refirieron a aspectos de la cultura: historia, tradiciones, fiestas, patrimonio cultural y 10.4 por ciento a la gastronomía. Lo que resalta también por cierto es que 17.4 por ciento destacaron aspectos de la convivencia: la calidez, el trato y el apoyo entre la gente. El resto de las respuestas se repartieron entre temas tales como la belleza de los paisajes, el clima, las playas y hasta el tequila. Un joven migrante de Tlayacapan, Morelos, resumió así lo que sentía: "¿Qué extrañaba? La familia, que es lo más importante, las costumbres, la libertad...". Varias mujeres, sin embargo, dijeron que extrañaban a sus familias, pero que apreciaban sobremanera que en Estados Unidos se sentían protegidas contra la violencia de sus esposos.

Como ocurre también en países europeos, en el caso de Estados Unidos, hacia donde la migración mexicana es una ola perenne de ida y vuelta, a la par de esta lealtad cultural crece también el deseo por asimilar selectivamente muchos aspectos del estilo de vida norteamericano y encontrarles un acomodo sin perder sus referencias simbólicas mexicanas o latinas. Esto es válido para la primera generación y aun para la segunda generación de descendientes de mexicanos, aunque ya los nietos de los primeros migrantes tienden a integrarse a la sociedad norteamericana, muchos con un aprecio por una nueva filiación como latinos.

El arte y la cultura chicana y mexicano-norteamericana constituyen una aportación a la vida cultural y social de los Estados Unidos. Por ejemplo, se extiende cada vez más la gastronomía y la música de México, pero crea relaciones complejas con el arte y la cultura de nuestro país. El estudio más connotado sobre la migración de hispánicos, realizado por las Academias de Ciencias de los Estados Unidos, hace notar asimismo que si bien los inmigrantes hispanos en los Estados Unidos están pasando por las mismas etapas de integración que los migrantes de otras nacionalidades —pérdida paulatina del idioma y del aislamiento social en cada nueva generación, incremento progresivo de niveles de estudio y acceso a empleos mejor remunerados y a niveles profesionales y directivos en las empresas, y matrimonio con personas pertenecientes a otros grupos blancos o étnicos—, los latinos tienen características que pueden obstaculizar su plena integración en el futuro. De no lograrse aumentar las inversiones en la

educación e integración de los latinos, señalan los autores de este estudio, esta categorización pasará de una denotación étnica a ser una categoría de clase subalterna permanente o *underclass* que agravará los problemas laborales, educativos y de salud de este grupo.

En suma: los códigos identitarios de los mexicanos

En gran número de estudios y encuestas que no es posible citar aquí, se ha reiterado que existe entre los mexicanos una constelación de códigos identitarios. Entre ellos pueden mencionarse:

1. La tierra: los paisajes, las playas, las sierras, las selvas. Pero también la ondulación verde claro de las milpas tempranas, los collares de bugambilias sobre los tecorrales, las calles empedradas con casas altas de anchos aleros en las sierras, las calles empedradas de las mansiones estilo colonial, los edificios ultramodernos siempre acompañados de pinturas murales o esculturas, la arquitectura del desierto que funde los muros con las tierras áridas.

2. La historia: las pirámides, las canchas de juego de pelota, las iglesias, los palacios virreinales, el Castillo de Chapultepec, el Monumento a la Revolución, el Museo Nacional de Antropología e Historia, la Plaza de Tlatelolco, la Macroplaza de Monterrey. Y, también, el patrimonio cultural intangible: las danzas de la Conquista, los carnavales; y el patrimonio cultural cívico: el simulacro de la guerra de la Independencia en Chilacachapa, Guerrero; la conmemorarción "Vida y Muerte de Zapata" en Ixtlilco el Grande, Morelos.

3. La convivencia: los infinitos festejos para celebrar los ritos de pasaje de la vida humana, las ferias y fiestas de pueblos y colonias, los desfiles y procesiones, la música compartida en los convivios. Y también, la sonrisa pronta y el abrazo apapachado, la disposición inmediata a prestar ayuda, la invitación abierta a los hogares, la hospitalidad sin límites hacia los fuereños, el regalo, el omnipresente regalo por todo y hacia todos. La convivencia mexicana, esa costumbre tan profunda que nos une en los tiempos de peligros que corren, es necesario defenderla con toda la firmeza de que seamos capaces. Después de una Revolución violenta los mexicanos, con un Estado responsable, logramos vivir setenta años con paz social. Hoy, más allá del desastre político que ha propiciado cuarenta mil muertos, ante la violencia que han incrustado en los corazones, hay que defender la integridad física y con más razón la convivencia social. En el mundo cosmopolita en el que ya vivimos, no habrá sustentabilidad sin conviviabilidad.

[…]

Los retos: las lealtades múltiples y las redes globales

La pregunta que se remueve en los espacios culturales mexicanos en el presente es si seremos capaces de sostener ese alto nivel de avanzada cultural que tuvo México el siglo pasado, ahora en un mundo globalizado. Durante el siglo XX el Estado tuvo el acierto de impulsar las actividades culturales que un mercado en ciernes no podía hacer florecer. Entonces, los indígenas, los artistas, los intelectuales, todos los mexicanos lucharon por la libertad cultural, tanto de expresión como de pensamiento, que les ha permitido desarrollar, cuestionar, viajar, crear y reinventar, abrir su imaginación y desplegar sus talentos. Las mujeres, en particular, tanto jóvenes como menos jóvenes vieron abrirse los horizontes del ser, del pensar, del elegir. Hoy los desequilibrios están a la vista de todos y la cultura en México se está quedando en medio del río.

Lo que más preocupa es que los mexicanos sigan teniendo las condiciones para poder crear, producir, innovar y comunicar en la cultura. La oposición cultural en contra de lo que se percibe como tendencias culturales globales homogeneizadoras se ha acelerado de la misma manera en que los medios institucionales para remediar el acceso desigual a los recursos económicos se han debilitado o se les tacha de ineficaces. Las crecientes dislocaciones del poder han coincidido así con las crecientes presiones culturales. Porque el mexicano vive la vida con la muerte, no deja de crear señales de vida. Esas señales son la pasión que, como en todo, se desborda. Se desborda en los amores y en sus crímenes pasionales; en la lucha por el poder que tanto daña a la democracia; en la avidez por acumular que llega a tal ceguera que se deja en el hambre a los demás. La violencia económica que se arropa en la arrogancia y la indiferencia lleva entonces a la violencia a secas, a los secuestros, a la brutalidad contra las mujeres, al tráfico de drogas: ese ciclo de infierno se había mantenido a raya hasta el nuevo milenio.

En suma, hoy en día, en México la cultura constituye: 1) un factor primordial de unidad nacional: lengua, valores compartidos e identidad, 2) un espacio para desarrollar una visión de futuro basada en el consenso y la negociación, 3) un sector económico en crecimiento, 4) un valor de presencia y prestigio para la conducción de interacciones económicas, políticas y culturales con otros países en el proceso de la globalización.

Para enfrentar estos retos se requiere: 1) la protección del patrimonio cultural en toda su gama, 2) promover la producción de bienes culturales para el mercado tanto nacional como de exportación promoviendo las industrias culturales, asegurando que su propiedad intelectual y los beneficios de sus ventas queden en manos de sus creadores y productores, 3) seguir manteniendo

en alto la reflexión y las prácticas de la cultura en México como parte de nuestra identidad en el mundo global, 4) orientar actividades culturales hacia los grupos cuya pobreza destruye sus capacidades y habilidades culturales tradicionales, fomentando nuevas formas de producción de bienes culturales y de actividades culturales generadoras de ingreso.

Para concluir, en México no hemos acabado de resolver los viejos problemas de la cultura y el patrimonio y ahora tenemos que acelerar el paso con nuevos conceptos, nuevas estrategias y nuevos bríos. Para ello contamos con la riqueza del patrimonio, la habilidad de las manos, la imaginación y la sociabilidad de los mexicanos. Hoy las obras de los mexicanos marcan los senderos cultura les de todo el mundo, como lo hicieron a lo largo del siglo XX. Nuestro reto es defender estos talentos y exigir esa libertad de pensamiento y de creación que es nuestro principal patrimonio cultural.

Conceptos clave

Libertad cultural

Amenaza del orden ultraconservador a la cultura de la libertad

Pluralidad internalizada

Cultura mexicana hospitalaria y generosa

Libertad de pensamiento y de creación: principal patrimonio cultural

Lectura 3

Navarrete Linares, F. (2008). *Los pueblos indígenas de México*. México: CDI.

Pertinencia

El autor es doctor en estudios mesoamericanos y un reconocido académico de la Universidad Nacional, estudioso de la interculturalidad y los pueblos indígenas del país.

El texto que aquí se recupera es parte de una monografía dedicada a discutir los aspectos más salientes de la realidad indígena frente al México contemporáneo; sin duda, hace falta conocer lo mejor que se pueda, a los sujetos de nuestras discusiones teóricas y debates académicos. El texto de Navarrete nos introduce a ese conocimiento.



cdn.venyoo.com

Preguntas orientadoras

¿Cómo desafía la argumentación del autor tus preconcepciones acerca de la realidad contemporánea de los pueblos indígenas?

¿Cuál es la importancia de la migración como factor modificador de la cultura indígena?

¿Se sostiene el ideal de comunidades e identidades indígenas unitarias culturalmente, tras la lectura del capítulo?

¿Qué actitudes y valores debemos desplegar los mexicanos para construir un país verdaderamente plural?

¿En qué medida la autonomía indígena consagrada en los ordenamientos jurídicos podría no traducirse en derechos para los indígenas?

Texto

Los indígenas y la nación, hoy y mañana

Las sociedades indígenas en la encrucijada

Han sido tantos los cambios en la vida social, económica, política y cultural de los pueblos indígenas, que se puede afirmar que ser indígena mexicano a principios del siglo xxi es muy diferente a lo que era serlo hace medio siglo. Lo mismo puede decirse del resto de los mexicanos, que han experimentado muchos de los mismos cambios que las comunidades indígenas de nuestro país. En este momento todos los mexicanos, indígenas y no indígenas, nos cuestionamos sobre nuestra identidad y nuestro futuro.

Para empezar, la forma de vida tradicional de la mayoría de las comunidades indígenas, y de muchas comunidades campesinas no indígenas, centrada en la agricultura de autosubsistencia, ha entrado en una profunda crisis: las cosechas no son suficientes, la tierra se agota, los precios comerciales del maíz son tan bajos que no es negocio cultivarlo, por lo que un número creciente de indígenas ha tenido que dedicarse a otras actividades. La crisis se inició hace más de 100 años, pero se ha profundizado en los últimos 15, afectando en primer lugar la subsistencia de las familias, que han tenido que buscar nuevas fuentes de alimentos y de ingresos, muchas veces fuera de sus pueblos. Afecta también la autonomía de las comunidades, pues las ha hecho crecientemente dependientes del mundo exterior, y de la economía nacional y mundial. Sin embargo, como hemos visto, la agricultura del maíz es central para la vida religiosa y para la identidad de las comunidades indígenas, sobre todo en la antigua Mesoamérica. Por ello, frente a la presente crisis muchas familias y comunidades reafirman su identidad al seguir cultivando esta planta, aunque ya no sea suficiente para comer ni resulte rentable, subsidiando su cultivo con ingresos obtenidos en otras actividades. Pese a este esfuerzo, el hecho es que su relación con este elemento central de su identidad se ha modificado: no es lo mismo cultivar maíz porque es la base de la subsistencia y la vida económica y el centro de la actividad ritual de la comunidad, que cultivarlo con gran esfuerzo para mantener una costumbre apreciada.

Por otro lado, hemos visto que en las últimas décadas se han acentuado en las comunidades las contradicciones entre grupos con mayor y menor poder, entre los que tienen acceso a las mejores tierras y los que no, entre los que participan y se benefician de los sistemas de cargos y los que están excluidos o son explotados, entre los que han tenido una mejor educación y los que no, entre jóvenes y viejos, entre hombres y mujeres. Estas contradicciones han provocado conflictos políticos y a veces violencia, y han llevado a los grupos descontentos a cuestionar e incluso a rechazar los usos y costumbres, las estructuras de poder y las formas de

identidad de sus comunidades. Las mujeres, los protestantes, los emigrantes que han fundado nuevas comunidades, los expulsados, buscan nuevas formas culturales y comienzan a definir nuevas identidades, sin por ello abandonar su identidad étnica, como mixes o huicholes, como otomíes o tepehuas, etcétera. Igualmente muchas comunidades han abandonado el sistema de cargos y ahora eligen a sus autoridades por el sistema de partidos, sin que hayan dejado por ello de ser indígenas, sino que han encontrado nuevas formas de definir su identidad.

Las comunidades indígenas se ven cada vez más expuestas a la intervención e influencia de fuerzas externas, para bien y para mal. Regiones como la Sierra Tarahumara de Chihuahua y la Montaña de Guerrero, donde conviven nahuas, chatinos, amuzgos y mixtecos, han sido invadidas por el narcotráfico que recluta, en muchos casos, por la fuerza a los indígenas o los orilla a refugiarse en zonas cada vez más agrestes y aisladas para escapar a la violencia. Los taladores ilegales también amenazan la tranquilidad de muchas comunidades, además de destruir su medio ambiente. Las empresas que buscan explotar los recursos naturales de los territorios indígenas, desde Petróleos Mexicanos y la CFE hasta compañías mineras y farmacéuticas, a veces les han significado dinero y empleo, pero también, en otras ocasiones, contaminación y despojos.

En las últimas décadas las diversas ramas del gobierno han tenido una creciente participación en la vida y los asuntos de las comunidades indígenas. Los servicios públicos de salud y educación, electricidad y comunicaciones llegan a más de ellas; el INI, ahora CDI, ha establecido centros regionales en zonas donde anteriormente no llegaba.

Estas acciones de gobierno han acarreado beneficios a los indígenas y la asistencia social ha paliado, en cierta medida, los efectos negativos de la crisis en la economía de subsistencia. Sin embargo, también han traído una mayor injerencia del gobierno en la vida interna de las comunidades. Al mismo tiempo, el aumento en las comunicaciones ha permitido un mayor contacto de los indígenas con el mundo exterior. Por ejemplo, un gran número de jóvenes se enlista en el ejército mexicano, lo que los hace dejar sus pueblos, aprender castellano y entrar en contacto con personas, culturas y tradiciones diferentes, entre ellas, las de otros pueblos indígenas.

Como hemos visto, la creciente migración indígena a las ciudades y otras regiones de México y Estados Unidos también ha provocado importantes cambios. La salida de tantos hombres, mujeres y niños altera desde la vida familiar y las relaciones entre los sexos, hasta la

vida política de las comunidades: las mujeres se tienen que encargar de tareas que antes eran exclusivas de los hombres; los cargos son ocupados por personas que se encuentran fuera de la comunidad; los abuelos se tienen que hacer cargo de la educación de los nietos. Los emigrantes que regresan a sus comunidades tras haber trabajado o estudiado afuera piensan de manera diferente y su relación con la tradición comunitaria es distinta. Por otro lado, la cultura y la identidad de los indígenas migrantes se modifica, pues ya no viven en su territorio tradicional, ni se dedican a las actividades acostumbradas, ni participan de manera continua en las fiestas, el sistema de cargos y la vida comunitaria. Sin embargo, esto no significa que pierdan completamente su relación con su comunidad, ya que mantienen vínculos estrechos con ella por medio del teléfono o el internet y regresan, cuando pueden, a sus pueblos para participar en fiestas y ceremonias importantes. Igualmente, es frecuente que los migrantes busquen establecerse cerca de otras personas de su misma comunidad para intentar mantener elementos claves de su vida comunitaria: hablar su lengua, preparar su comida a la manera tradicional de celebrar sus fiestas y ceremonias. De esta manera reproducen su identidad en un contexto diferente, pues, por ejemplo, tienen que buscar nuevos lugares sagrados donde realizar ofrendas a los dueños de la vegetación o de los animales. Así van construyendo nuevos territorios, en zonas a veces muy distantes de su territorio original.

En sus nuevos lugares de residencia es frecuente que los migrantes se relacionen con habitantes de pueblos vecinos que hablan su misma lengua y descubran que, más allá de las diferencias y rivalidades que podían existir en sus comunidades de origen, comparten lenguas, cultura y muchos otros elementos de su identidad que los hermanan en un contexto donde las diferencias con los otros grupos con los que conviven son mucho mayores. Esto los puede llevar a una redefinición de su identidad, que antes se centraba únicamente en su comunidad y ahora se hace más amplia, para incluir a los pueblos vecinos e incluso a todo su grupo etnolingüístico. Tal es el caso de los mixtecos que han emigrado a la ciudad de México, a Baja California y a Estados Unidos, quienes ahora defienden una identidad mixteca que se extiende a todos los hablantes de las diversas variedades de la lengua, independientemente de su comunidad de origen, y también una nueva identidad indígena, que incluye a otros pueblos vecinos, como el triqui y el zapoteco.

Todos los mexicanos se han visto expuestos a la globalización económica y cultural de las últimas décadas. Los indígenas, también han estado en contacto constante con la cultura global de los medios de comunicación, la moda, los aparatos electrónicos, la publicidad, y participan de

esta cultura adoptando modas y costumbres de la cultura global, dentro de la medida de sus posibilidades económicas, que muchas veces son limitadas. Esto ha llevado a muchos a devaluar sus propias tradiciones, pues no gozan del prestigio y del poder asociados con los medios de comunicación. Este fenómeno, que afecta a otros sectores de la sociedad mexicana, es particularmente fuerte entre los jóvenes que cuestionan e incluso rechazan la cultura e identidad de sus padres.

Sin embargo, la globalización no ha significado únicamente la imposición de la cultura de los medios de comunicación, sino también el renacer de las identidades particulares y locales, que han adquirido un nuevo valor y un nuevo interés a nivel mundial. Algunos pueblos indígenas, como el huichol y el maya, han aprovechado el fenómeno y han logrado que su cultura, su arte y su identidad sean reconocidas a nivel mundial. Esto les ha dado ciertas ventajas económicas y culturales respecto a otros pueblos indígenas e incluso respecto a los pueblos no indígenas de sus regiones. Por ejemplo, las comunidades mayas de Chiapas que apoyaron al ezln recibieron la solidaridad de muchos grupos internacionales en buena medida debido a que eran indígenas. Estos grupos también han sabido utilizar las tecnologías más modernas, como el video y el internet, para difundir su cultura, sus ideas y sus luchas.

Por otro lado, los movimientos indígenas mexicanos se han vinculado con movimientos similares en otros países y han aprendido de sus demandas y sus estrategias. Por ejemplo, la demanda de autonomía, que se ha vuelto central para muchos movimientos en México, se inspiró en las luchas de pueblos de otros países, como los miskitos de Nicaragua, así como en convenios internacionales, como el 169 de la Organización Internacional del Trabajo, que define el derecho de los pueblos indígenas a su autodeterminación.

El gobierno mexicano también ha respondido a estos ejemplos e influencias extranjeras, que lo han sensibilizado al valor de la pluralidad cultural y lo han presionado para que respete los derechos de los pueblos indígenas. En este sentido, la Organización de las Naciones Unidas y otros organismos internacionales han jugado un papel muy importante al vigilar de cerca la situación de los pueblos indígenas mexicanos y señalar los abusos cometidos contra ellos.

En suma, los cambios en la vida, la cultura y la identidad de los indígenas, como los que han experimentado el resto de los mexicanos, abarcan desde lo personal y familiar hasta lo comunitario, lo regional, lo nacional y lo mundial. Esto no es algo sin precedentes en la historia

de estos pueblos y de nuestro país: la Conquista, la Independencia y la Revolución trajeron también transformaciones muy profundas en todos los ámbitos.

Como sucedió también en esas ocasiones, en la actualidad tanto los indígenas como el conjunto de la población están a la búsqueda de nuevas formas de relaciones personales, políticas y sociales, de nuevas maneras de definir y defender sus identidades. Esta búsqueda es un proceso complejo y contradictorio, porque existen opiniones y posiciones diferentes en cada comunidad y en toda la nación; igualmente, los cambios en las identidades indígenas afectan la identidad de los demás mexicanos y viceversa. Por ello los debates en torno a la posición de los indígenas en la nación mexicana y a la relación entre ellos y los otros sectores de nuestra sociedad se han hecho muy intensos en los últimos años, particularmente después de la insurrección del ezln en enero de 1994.

“Nunca más un México sin nosotros”

Esta frase, acuñada por los rebeldes zapatistas en los años noventa y retomada por los congresos nacionales indígenas que se han celebrado desde entonces, expresa una de las principales demandas de los indígenas y de sus movimientos políticos, ser reconocidos como parte esencial de la nación y disfrutar de los derechos que derivan de este reconocimiento: respeto a sus derechos humanos, a decidir el futuro de sus comunidades, a ejercer un control sobre su territorio y sobre sus recursos naturales y humanos, a participar en la definición de las políticas públicas dirigidas a ellos, a mantener y defender su identidad y su cultura, incluyendo, desde luego, su lengua; a gozar del mismo nivel de vida y recibir servicios públicos equivalentes al del resto de los mexicanos, y a no ser discriminados en su propio país.

Detrás de todas estas reivindicaciones particulares se encuentra una más general: el derecho de las comunidades y pueblos indígenas a mantener y defender su autonomía cultural, es decir, su capacidad de decidir su propio futuro, sus formas de participación en México y en el mundo, de acuerdo con los valores e ideas de su propia cultura. El reconocimiento y el respecto efectivo de estos derechos implicarían cambios muy profundos en la vida de los pueblos indígenas y en las relaciones existentes entre ellos y el resto de la sociedad y el gobierno mexicanos. Como un paso esencial para lograr este objetivo, una parte importante de los movimientos indígenas, empezando por el EZLN, han demandado la autonomía para las comunidades indígenas.

La autonomía indígena

¿Qué es la autonomía? En términos generales, es la capacidad que tiene una persona o comunidad para decidir su destino con relativa independencia de fuerzas y poderes externos. En términos políticos, se refiere a la capacidad que se reconoce a ciertos grupos sociales que forman parte de una nación, y que pueden ser una comunidad, una región o un pueblo, para ejercer una forma limitada de soberanía dentro de esa misma nación, sin llegar a ser independientes.

En la práctica la autonomía quiere decir que un grupo, los catalanes de España, los miskitos de Nicaragua, los cunas de Panamá, los innuit de Canadá, etcétera, puede decidir sus asuntos políticos internos, manejar su educación en su propia lengua y controlar hasta cierto punto los recursos naturales que se encuentran a su territorio. Sin embargo, estos grupos autónomos no son independientes del país en que se encuentran, pues no tienen ni fuerzas armadas propias, ni fronteras, ni soberanía plena sobre su territorio y sus leyes se subordinan a las leyes nacionales.

A lo largo del siglo XX diversos países del mundo, España e Italia en Europa, la India en Asia, y Panamá, Nicaragua, Canadá y Colombia en América, han otorgado diferentes grados de autonomía a pueblos que son diferentes, cultural y lingüísticamente, de la mayoría de su población. La autonomía ha permitido que estos pueblos tengan una mayor capacidad de decisión sobre su propio destino y puedan defender su lengua y su cultura sin tener que separarse de la nación a la que pertenecen.

Desde 1995, cuando se inició la segunda ronda de negociaciones de paz con el EZLN, la autonomía se convirtió en la demanda central de los zapatistas y de otros movimientos indígenas mexicanos. En octubre de ese año el gobierno y los zapatistas firmaron los Acuerdos de San Andrés sobre el tema y la Comisión de Concordia y Pacificación, integrada por miembros del Congreso, redactó una propuesta de reforma constitucional para establecer la autonomía indígena; fue aceptada por el EZLN, pero fue rechazada posteriormente por el gobierno y nunca llegó a hacerse ley.

Muchos hombres y mujeres indígenas, y muchos otros mexicanos que se han sumado a esta demanda, piensan que con la autonomía las comunidades y los pueblos indígenas podrán tener mayores derechos, más capacidad de autogobierno y podrán defender mejor sus culturas y su identidad. Sin embargo, desde que fue planteada, la demanda despertó un gran debate nacional sobre las diferentes formas que podría tomar la autonomía indígena y sobre los problemas y

posibles peligros que implicaba. En este debate participaron los propios movimientos indígenas, así como antropólogos, periodistas, intelectuales y políticos de todo el país.

Entre los puntos que se discutieron estuvo el problema de distinguir qué grupos y qué regiones serían definidos como indígenas para, por lo tanto, obtener su autonomía. Esto no es asunto sencillo. Como hemos visto, es muy difícil definir claramente quién es indígena o quién no. También existe el problema de decidir qué pasaría con los municipios o regiones con una población indígena minoritaria, o con la población no indígena que vive en los municipios mayoritariamente indígenas.

Igualmente, se discutió cuáles deberían ser las entidades políticas que ejercerían la autonomía. Si se elegía a las comunidades, se corría el riesgo de una atomización de las autonomías que les restaría eficacia, pues habría centenares de regiones autónomas relativamente pequeñas, pero se reconocería el hecho de que éstas han sido históricamente el centro de la vida política y de la identidad de los indígenas. En cambio si se elegían regiones más amplias, se tendría que reconocer que en ellas convivían diferentes grupos y pueblos, indígenas y no. Por ello nació la propuesta de que se crearan regiones indígenas pluriétnicas donde participarían comunidades hablantes de distintas lenguas. Por otro lado, elegir a los grupos etnolingüísticos, a todos los hablantes de una lengua, significaría crear regiones muy amplias, que en ocasiones abarcarían varios municipios e incluso estados y nunca habían funcionado como entidades políticas, pues los hablantes de náhuatl, de maya yucateco o de tarahumara, por dar sólo tres ejemplos, nunca han formado una comunidad.[135]

También se discutieron los alcances de la autonomía. Un tema particularmente álgido fue si las comunidades indígenas tendrían control solamente sobre sus tierras, de acuerdo con la definición tradicional de la propiedad agraria, o también sobre sus territorios, que abarcan sus montes y tierras baldías y podrían llegar a incluir los recursos del subsuelo. Otro tema de discusión fue el alcance y los límites tes del poder de las autoridades autónomas: si sus decisiones se aplicarían a todas las personas, incluso a los no indígenas, que estuvieran en su territorio; si se extenderían al derecho civil, para resolver disputas comerciales o de propiedad, o incluso al derecho penal, para resolver crímenes. Más generalmente, se discutió si las formas de gobierno y de elección de las comunidades indígenas eran compatibles con las leyes y las prácticas democráticas, todavía en consolidación, del resto de la sociedad mexicana.

---

[135] *México diverso: el debate por la autonomía*, Héctor Díaz Polanco, 2002.

Igualmente, se debatió la relación entre las costumbres y los sistemas jurídicos indígenas y las leyes y los derechos nacionales. Se señaló que la tradicional subordinación de las mujeres en los sistemas de cargos y los sistemas legales comunitarios podría ir en contra de la igualdad jurídica reconocida en la Constitución. Se señaló que ciertas prácticas jurídicas indígenas, como los castigos corporales, eran contrarias a los derechos humanos. En vista de estas discordancias, se discutieron diversas maneras de armonizar ambos ámbitos jurídicos y garantizar los derechos individuales y colectivos de mujeres y hombres indígenas.

Más allá de estas discusiones sobre las formas y alcances de la autonomía, un sector de la clase política y de la opinión pública se opuso totalmente a la demanda autonómica. Estas personas argumentaban que el establecimiento de la autonomía indígena sería perjudicial para el país porque rompería el principio de igualdad jurídica de todos los mexicanos y terminaría con la universalidad de la ley; se trataría de un retroceso al régimen de castas que existía en el periodo colonial. Otro argumento en contra era que las autonomías fragmentarían a la nación y serían peligrosas para su soberanía y unidad. También se argumento que, lejos de ayudar a mejorar la situación de los indígenas, las autonomías servirían para marginarlos y aislarlos del resto de la sociedad, creando "reservaciones indígenas", como las existentes en Estados Unidos, donde los pueblos nativos viven en el aislamiento y la pobreza.

Los defensores de la autonomía refutaron cada uno de estos argumentos, arguyendo que los indígenas continuarían sometidos a las mismas leyes que el resto de los mexicanos, pero que el régimen autonómico permitiría reconocer sus particularidades culturales en relación con ellas. Igualmente, arguyeron que las autonomías, lejos de fragmentar y debilitar a la nación, la harían más fuerte, pues permitirían que los indígenas participaran plenamente en su vida política, económica y social. Por esta misma razón, las autonomías no segregarían a los indígenas, sino que les darían mayores herramientas para participar en la sociedad nacional y mundial.[136]

Finalmente, tras cinco años de discusiones y movilizaciones indígenas, en el año 2001 el Congreso aprobó la reforma al Artículo 2º de la Constitución, que reconoce la autonomía indígena en los siguientes términos:

> El derecho de los pueblos indígenas a la libre determinación se ejercerá en un marco constitucional de autonomía que asegure la unidad nacional. El reconocimiento de los pueblos y comunidades indígenas se hará en las constituciones y leyes de las entidades federativas, las que deberán tomar en cuenta, además de los principios generales

[136] *Autonomía y derechos indígenas en México*, Francisco López Bárcenas, 2005.

establecidos en los párrafos anteriores de este artículo, criterios etnolingüísticos y de asentamiento físico.

A. Esta Constitución reconoce y garantiza el derecho de los pueblos y las comunidades indígenas a la libre determinación y, en consecuencia, a la autonomía para:

I. Decidir sus formas internas de convivencia y organización social, económica, política y cultural.

II. Aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación y solución de sus conflictos internos, sujetándose a los principios generales de esta Constitución, respetando las garantías individuales, los derechos humanos y, de manera relevante, la dignidad e integridad de las mujeres. La ley establecerá los casos y procedimientos de validación por los jueces o tribunales correspondientes.

III. Elegir de acuerdo con sus normas, procedimientos y prácticas tradicionales, a las autoridades o representantes para el ejercicio de sus formas propias de gobierno interno, garantizando la participación de las mujeres en condiciones de equidad frente a los varones, en un marco que respete el pacto federal y la soberanía de los estados.

IV. Preservar y enriquecer sus lenguas, conocimientos y todos los elementos que constituyan su cultura e identidad.

V. Conservar y mejorar el hábitat y preservar la integridad de sus tierras en los términos establecidos en esta Constitución.

VI. Acceder, con respeto a las formas y modalidades de propiedad y tenencia de la tierra establecidas en esta Constitución y a las leyes de la materia, así como a los derechos adquiridos por terceros o por integrantes de la comunidad, al uso y disfrute preferente de los recursos naturales de los lugares que habitan y ocupan las comunidades, salvo aquellos que corresponden a las áreas estratégicas, en términos de esta Constitución. Para estos efectos las comunidades podrán asociarse en términos de ley.

VII. Elegir, en los municipios con población indígena, representantes ante los ayuntamientos. Las constituciones y leyes de las entidades federativas reconocerán y regularán estos derechos en los municipios, con el propósito de fortalecer la participación y representación política de conformidad con sus tradiciones y normas internas.

VIII. Acceder plenamente a la jurisdicción del Estado. Para garantizar ese derecho, en todos los juicios y procedimientos en que sean parte, individual o colectivamente, se deberán tomar en cuenta sus costumbres y especificidades culturales respetando los preceptos de esta Constitución. Los indígenas tienen en todo tiempo el derecho a ser asistidos por intérpretes y defensores que tengan conocimiento de su lengua y cultura.

Las constituciones y leyes de las entidades federativas establecerán las características de libre determinación y autonomía que mejor expresen las situaciones y aspiraciones de los pueblos indígenas en cada entidad, así como las normas para el reconocimiento de las comunidades indígenas como entidades de interés público.

Según sus críticos, esta ley restringe los alcances de la autonomía indígena: la limita a las comunidades dentro de municipios individuales, no reconoce el control de las comunidades sobre su territorio y limita la jurisdicción de sus autoridades y sus sistemas de justicia. Por esta razón, muchas organizaciones indígenas, empezando con el propio EZLN, quedaron insatisfechas con la

reforma y continúan demandando la elaboración de una ley más cercana a los Acuerdos de San Andrés y a la propuesta de la COCOPA.

Los siguientes estados han legislado hasta el momento sobre la autonomía de los pueblos indígenas que viven en su territorio: Oaxaca (1998), Quintana Roo (1998), Chiapas (1999), Campeche (2000), Estado de México (2001), San Luis Potosí (2003) y Nayarit (2004). En el año 2006 la autonomía indígena sigue siendo un debate abierto y una demanda central para muchos movimientos indígenas de nuestro país.

¿Problema indígena o problema nacional?

Más allá de la autonomía, para establecer una nueva relación de los indígenas mexicanos con el resto de la sociedad se requerirá de profundas transformaciones en la vida política, económica, social y cultural de todo nuestro país. Para que se cumpla la demanda indígena de "Nunca más un México sin nosotros", todos los mexicanos debemos estar dispuestos a cambiar.

Desgraciadamente, el debate sobre el problema indígena en nuestro país se ha centrado sólo en esos pueblos, y en sus justas demandas, pero no ha abordado la parte que corresponde a los demás grupos sociales mexicanos. Hemos olvidado que los indígenas, pese a tener identidades propias y culturas particulares, no son tan diferentes a los demás mexicanos. También hay que recordar que los grupos no indígenas son tan diversos y tan plurales como los indígenas, pues entre los grupos que hablan español existen muchos que tienen culturas diferentes y propias, en sus distintas regiones, en el campo y en la ciudad.

Muchos de los problemas más graves que padecen los indígenas, como la pobreza y la marginación, la baja calidad de los servicios educativos y de salud, la falta de democracia en su vida política y de respeto a sus derechos humanos, la poca participación en las decisiones gubernamentales que los afectan, son problemas compartidos por amplios sectores de la sociedad mexicana. Por esta razón muchos grupos no indígenas podrían compartir las demandas de los movimientos indígenas: una mayor autonomía local y comunitaria, respeto a sus derechos humanos y a defender sus formas de pensar y su cultura.

En suma, para dar a los indígenas el lugar que demandan y merecen tener en nuestra nación, tendremos que dárselo también a todos los grupos diferentes que habitan en él, reconociendo realmente el carácter radicalmente plural de nuestro país y redefiniendo nuestras relaciones políticas, económicas y sociales en función de ese carácter.

Hacia un México verdaderamente plural

En un México pluricultural todos los mexicanos deberemos modificar nuestras actitudes hacia los que son diferentes de nosotros para aprender a convivir y aprender de nuestras diferencias.

Los mexicanos no indígenas deben comenzar por abandonar el racismo que ejercen contra los indígenas. Esto implicaría cuestionar los prejuicios que tienen contra las culturas indígenas, a las que ven más primitivas y menos valiosas que la suya. Implicaría también reconocer el valor de las lenguas diferentes al español y darles espacio en la vida pública y política, en los medios de comunicación y en la vida social. Implicaría cuestionar los valores estéticos imperantes, que asocian la belleza y el éxito con la piel blanca y las facciones europeas. Estos cambios deben abarcar a toda la sociedad, desde los individuos hasta las instituciones de gobierno, desde los medios de comunicación hasta las empresas privadas.

Al mismo tiempo, los miembros de las comunidades indígenas deben cuestionar el racismo que practican en ocasiones contra quienes no pertenecen a ellas. Esto implicaría procurar resolver los conflictos intercomunitarios que los enfrentan con sus vecinos, muchas veces hablantes de la misma lengua y practicantes de la misma o parecida cultura. Igualmente implicaría redefinir sus relaciones con los no indígenas para que éstas se puedan dar auténticamente en pie de igualdad.

En suma, todos los mexicanos debemos ser más tolerantes, estar más dispuestos a aceptar y respetar a quienes hablan, piensan y se visten diferente a nosotros. Pero la pluralidad necesita ir más allá de la tolerancia. No sólo es necesario aceptar la diferencia, sino estar dispuesto a entablar un diálogo constante con los que son distintos. No se trata de que los mexicanos vivamos separados en nuestros diferentes ámbitos culturales y sociales, sino de que aprendamos a comunicarnos más y mejor entre nosotros. Esto es imperativo, porque en el mundo actual ni los indígenas ni los otros mexicanos viven aislados de los demás. Todos oímos la radio y vemos televisión, todos emigramos a las ciudades y fuera del país, todos usamos los servicios públicos y todos participamos en la vida política local, estatal y nacional. Esa convivencia requiere que nos conozcamos mejor, que reconozcamos que todos los grupos sociales y culturales de nuestro país tienen algo que enseñar a los demás, y que también tienen algo que aprender de ellos.

Esto implicaría dejar definitivamente atrás la manera en que los no indígenas se han relacionado con los indígenas en nuestro país desde hace casi 500 años: evangelizándolos,

educándolos, modernizándolos, integrándolos; enseñándoles lo que creían era lo correcto, convencidos de que los otros eran incapaces de conocerlo por sí mismos. Es momento de que todos los mexicanos comencemos a escuchar y aprender de los indígenas. De que sus voces se oigan en cada ámbito de nuestro país, desde la política y la economía hasta la cultura, para que juntos construyamos el México realmente plural y más justo que todos anhelamos.

Volviendo a la demanda de "Nunca más un México sin nosotros", podríamos concluir que no sólo los indígenas se beneficiarían de ser incluidos plenamente en la vida política, económica y social de México, sino que todo el país podría beneficiarse de la inmensa riqueza humana, social y cultural de la que son portadores y herederos los pueblos indígenas.

Conceptos clave

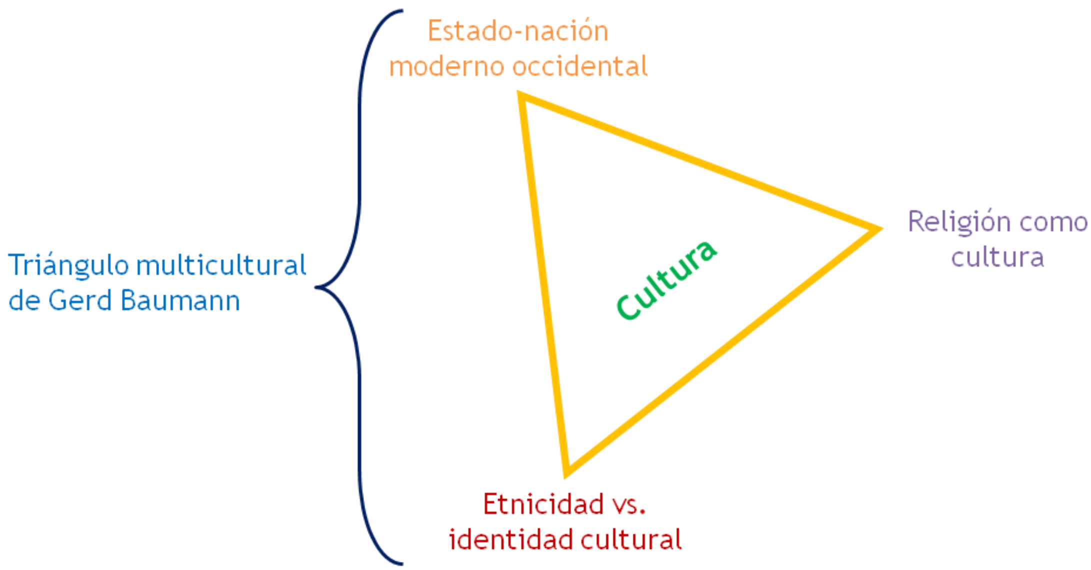
Autonomía cultural vs. derechos indígenas

Migración: cambio cultural

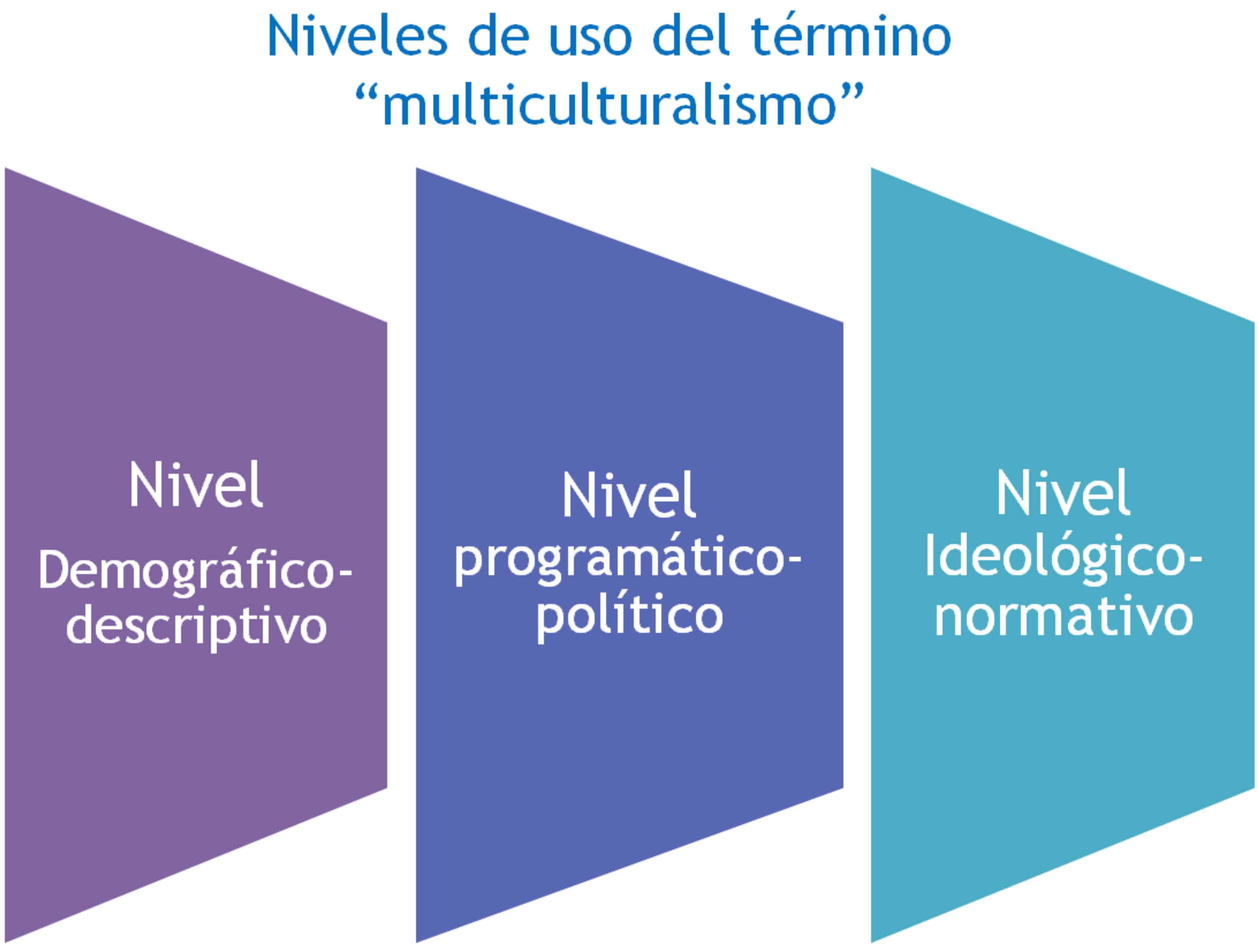
Respeto por los derechos culturales

Pluralismo: tarea pendiente en México

Anexo 1


Triángulo multicultural de Gerd Baumann
Estado-nación moderno occidental
Religión como cultura
Etnicidad vs. identidad cultural
Cultura

Anexo 2


Niveles de uso del término “multiculturalismo”
Nivel Demográfico-descriptivo
Nivel programático-político
Nivel Ideológico-normativo

Anexo 3

Acerca del proyecto del embalse “Belo Monte” en el estado de Pará, Brasil, los siguientes videos documentan una variedad de opiniones, que van desde la postura documental de cineastas independientes, hasta los reportajes hechos por noticieros televisivos.

Video BRASIL (Central Hidroeléctrica de Belo Monte):
https://www.youtube.com/watch?v=R4kIvg9K8kE

Video A Batalha de Belo Monte - Especial TV Folha:
https://www.youtube.com/watch?v=CUqGWNYzSIQ

Video Fantástico mostra impacto causado pela Usina de Belo Monte em Altamira no Pará: https://www.youtube.com/watch?v=pkMt4CmFFEA

Video Belo Monte, Anúncio de uma Guerra: https://vimeo.com/45804120

Sobre la campaña de defensa y promoción del Yasuní, en el Ecuador, los videos que siguen proponen una visión quizás romántica del que se sabe es el lugar más biodiverso del planeta, en relación con el cual se encuentran varios grupos étnicos.

Video EATA Parque Nacional Yasuní parte 2 LA TV ECUADOR 02/02/14:
https://www.youtube.com/watch?v=RoHpWrJHNmc

Video EATA Parque Nacional Yasuní parte 3 LA TV ECUADOR 02/02/14:
https://www.youtube.com/watch?v=CyOJ-5m6jqY

Bibliografía

1. Aguilar Fuentes, J. A. (s. f.). Propuesta de Trayectoria Ideal Licenciatura en Comunicación UAPH (UAEM) V 2.2. Recuperado de https://www.dropbox.com/sh/800i5f2m87lasm2/AAAGGPEbyWLiYEZ-3gsfY4W3a?dl=0&preview=Trayectoria+Ideal+Lic+Com+UAPH.pdf, el 22 de septiembre de 2016.
2. Arizpe, L. (2011). Cultura e identidad: Mexicanos en la era global. *Revista de la Universidad Nacional*, 92, 70-81.
3. Baumann, G. (2001). *El enigma multicultural: Un replanteamiento de las identidades nacionales, étnicas y religiosas* (Trad. C. Ossés Terrón). Barcelona: Paidós.
4. Connor, W. (1995). *Etnonazionalismo: Quando e perché emergono le nazioni* (Trad. D. Petrosino). Bari: Ediciones Dédalo.
5. Conversi, D. (2002). Conceptualizing Nationalism: An Introduction to Walker Connor´s Work. En Autor (ed.), *Ethnonationalism in the Contemporary World: Walker Connor and the Study of Nationalism* (pp 1-23). Londres: Routledge. Recuperado de https://books.google.com.mx/books?id=NnT44L7HZ8UC&printsec=frontcover&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false, el 29 de julio de 2016.
6. Del Val, J. (2004). *México: Identidad y nación.* México: UNAM. Recuperado de http://www.libros.unam.mx/digital/V2/V49.pdf
7. Díaz-Polanco, H. (1981). Etnia, clase y cuestión social. *Cuadernos Políticos*, 30, 53-65. Recuperado de http://www.cuadernospoliticos.unam.mx/cuadernos/contenido/CP.30/30.6HectorDiaz.pdf, el 2 de octubre de 2016.
8. Díaz-Polanco, H. (8 de febrero de 2012). Héctor Díaz-Polanco Resumen Curricular [Mensaje en un blog]. Recuperado de http://hectordiaz-polanco.blogspot.mx/
9. Florescano, E. (2001). *Etnia, estado y nación: Ensayo sobre las identidades colectivas en México*. México: Taurus.

10. Garzón López, P. (2012). *Multiculturalismo, ciudadanía y derechos indígenas: hacia una concepción decolonial de la ciudadanía indígena* [Tesis doctoral]. Universidad Carlos III de Madrid. Recuperada de http://e-archivo.uc3m.es/bitstream/handle/10016/16553/Pedro_garzon_tesis.pdf?sequence=1, el 6 de octubre de 2016.
11. Gellner, E. (1988). *Naciones y nacionalismo* (Trad. J. Seto). Madrid: Alianza.
12. Inglis, C. (1997). *Multiculturalismo: Nuevas respuestas políticas a la diversidad* [UNESCO MOST Policy Paper no. 4]. París: UNESCO. Recuperado de http://unesdoc.unesco.org/images/0010/001055/105582Sb.pdf
13. Kymlicka, W. (2012). *Multiculturalism: Success, Failure and the Future*. Bruselas: Transatlantic Council on Migration / Migration Policy Institute.
14. Navarrete Linares, F. (2008). *Los pueblos indígenas de México*. México: CDI.
15. PUIC (2014). La UNAM nombra al Etnlgo. José del Val como el director del Programa Universitario de Estudios de la Diversidad Cultural y la Interculturalidad PUIC [En línea]. Recuperado de http://www.nacionmulticultural.unam.mx/portal/noticias/140326_delVal_director_PUIC.html, el 8 de octubre de 2016.
16. Ramírez González, I. y Arriaga Ornelas, J. L. (2011). La imposibilidad del multiculturalismo en una nación multicultural. *Culturales, 7*(14), 87-124.
17. Rodríguez, E. e Iturmendi Vicente, A. (2013). *Igualdad de Género e interculturalidad: Enfoques y estrategias para avanzar en el debate*. Panamá: PNUD.
18. Sandoval Forero, E. A., Vázquez González, N. I. y Hernández Tella, F. R. (2005). Programa de estudio por competencias de la unidad de aprendizaje “Multiculturalismo y etnonacionalismo”.
19. Sartori, G. (2001). *La sociedad multiétnica: Pluralismo, multiculturalismo y extranjeros* (Trad. M. A. Ruiz de Azúa). Madrid: Taurus.
20. Touraine, A. (1997). *¿Podremos vivir juntos?: Iguales y diferentes*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
21. Velasco Orozco, J. J. (2012). La cuestión étnica y el estado-nación: su importancia como tema mundial. Antropoformas, 2, 118-136.